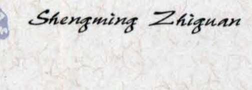
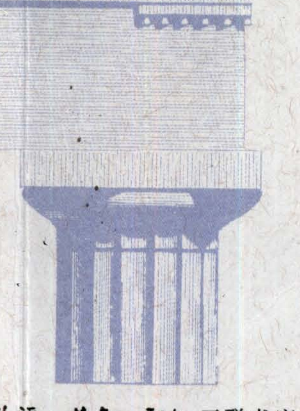
现代西方学术文库

生命直观

格奥尔格·西美尔著　刁承俊译





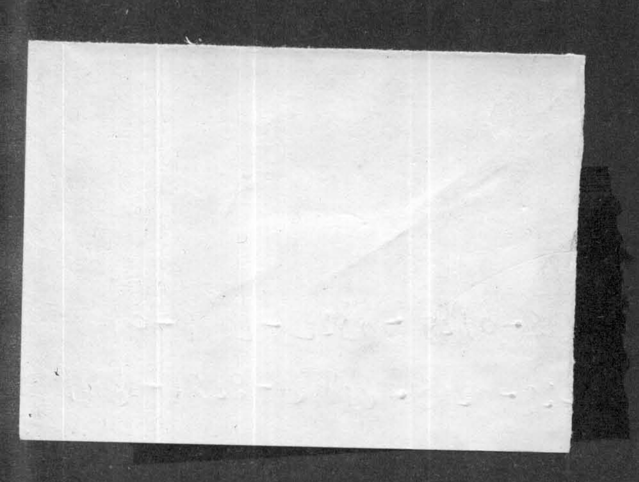
生活·讀書·新知 三联书店

现代西方学术文库

生命直观

——先验论四章

格奥尔格·西美尔著　刁承俊译



生活·讀書·新知三联书店

Georg Simmel

Lebensanschauung

vier metaphysische Kapitel

Mün chen und Leipzig, Verlag von Dunker & Humblot, 1918

图书在版编目(CIP)数据

生命直观:先验论四章/(德)西美尔著;刁承俊译.
—北京:生活·读书·新知三联书店,2003.10
(现代西方学术文库)
ISBN 7-108-01916-7

Ⅰ.生… Ⅱ.①西… ②刁… Ⅲ.生命哲学 Ⅳ.B083

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 080413 号

责任编辑 舒 炜
装帧设计 罗 洪
出版发行 生活·读书·新知三联书店
(北京市东城区美术馆东街 22 号)
邮　　编 100010
经　　销 新华书店
排　　版 北京京鲁创业科贸有限公司
印　　刷 北京市松源印刷有限公司
版　　次 2003 年 10 月北京第 1 版
2003 年 10 月北京第 1 次印刷
开　　本 850×1168 毫米 1/32 印张 6.75
字　　数 156 千字
印　　数 0,001-5,000 册
定　　价 15.00 元

现代西方学术文库

总　　序

近代中国人之迻译西学典籍，如果自1862年京师同文馆设立算起，已逾一百二十余年。其间规模较大者，解放前有商务印书馆、国立编译馆及中华教育文化基金会等的工作，解放后则先有50年代中拟定的编译出版世界名著十二年规划，至"文革"后而有商务印书馆的"汉译世界学术名著丛书"。所有这些，对于造就中国的现代学术人材、促进中国学术文化乃至中国社会历史的进步，都起了难以估量的作用。

"文化：中国与世界系列丛书"编委会在生活·读书·新知三联书店的支持下，创办"现代西方学术文库"，意在继承前人的工作，扩大文化的积累，使我国学术译著更具规模、更见系统。文库所选，以今已公认的现代名著及影响较广的当世重要著作为主，旨在拓展中国学术思想的资源。

梁启超曾言："今日之中国欲自强，第一策，当以译书为第一事。"此语今日或仍未过时。但我们深信，随着中国学人对世界学术文化进展的了解日益深入，当代中国学术文化的创造性大发展当不会为期太远了。是所望焉。谨序。

"文化：中国与世界"编委会

1986年6月于北京

我端上桌来;你们自己用菜:

因为我的全部操劳仅仅针对着

那些宣告我义务的事物。

但丁致读者

目 次

第一章　生命之超验

处于自身本性与行为的各种范围内的人们，每时每刻都置身于两条界线之间。正是这一情况决定着他们的世界地位。这就是我们存在的外形结构。这种结构在存在的各种领域、活动和命运中，总要用别的内容来充实自己。我们感到，生命与每一时刻的内容和价值就存在于更为高级与更为低劣的内容和价值之间，各种思想都处于更为聪明与更为愚蠢的范围内，每种财产都囿于更为广阔与更为狭隘的领域中，任何行为就其意义，就其可理解的程度和德性而言，都徘徊于更为崇高伟大和更为渺小狭窄的尺度之中。尽管没有使用抽象的概念，我们却始终坚持不懈地遵循着超过自我和低于自我、右边和左边、更多或更少、更为牢固或更为松散、更好或更坏这一准则。向上和向下的界限是我们熟悉当今世界无限空间的手段。为了使我们随时随地都有界限，我们自己也就成了界限。因为各种生命内容，即感觉、经验、行为、思想，都具有一定的强度和一定的色彩，占有一定的份额并在任何一种顺序中占有一定的地位，所以从每种生命内容出发，都会有一个系列往两个方向、往这些方向的两极延伸开去；这样，内容本身也就参与了在它那里相遇并为它所限制的两个系列式方向的每一方。这种对于作为超额和不

足，作为此时、此地、此景的此岸和彼岸的现实、趋向和观念的参与，可能还很不明确，而且残缺不全，但它赋予我们的生命两个尽管经常发生冲突、却又相互补充的财富：财产和坚定。因为这些既限制我们同时又被我们限制其部分方向的系列，形成一个坐标系统，通过这一系统，可立即确定我们生命每一部分、每一内容的位置。

然而，这种确定对于我们生存之极限特点所具有的极其重大的意义而言，还仅仅是个开端。因为界限在一般情况下虽说必要——但每一条单独的界线都可以超越，每一种规定都可以变动，每一种限制都可以突破；当然，每一种这样的行为都找到或者制订新的界限。有两种规定，这就是：界限无限制，因为它的存在与我们现有的世界地位一致——然而任何界限又都有限制，因为任何一种界限原则上都可以进行改动、延长和伸展——这两种规定就是统一的生命行为的分离。在无数的事件中，我仅举一例。这一事件对于该过程的动荡和我们生命历经该过程时的长期坚定，都是非常典型的，这就是：对我们行动的结果既知道又不知道。我们所有的人犹如演员一般：假如他不知道某种面部表情在实际上完全有可能产生什么样的后果时，演出就不可能；但是，假如这种先见之明随意扩张，终至渺无边际，那么演出也是不可能的。柏拉图关于哲学家作为介乎知者与不知者之间的定义，大体上也适用于人类。这种极其贫乏的思考表明，我们生命的每一步都毫无例外地由于它，变得既坚定又可能；我们忽视了这一步的一系列后果，然而正是这一步由于它们，才变得既坚定又可能；我们只是在一定的限度内忽视了这些后果，正是从这一限度开始，它们才变得模糊起来，最后竟消失不见。更何况不仅仅是我们介乎知与不知之间这一情况把自己的生命变成我们所知道的那种模样；假如这种界限每次都确定不移，又假

如不会因为正在前进着的生命的缘故——不管是整体还是个别进行——不可靠的东西就会变得更可靠，确信无疑的东西就会变得疑惑丛生，在这些情况下，我们的生命也会变成一种迥然不同的生命。我们界线的这种宪法上的可移动性和移动，使我们能用一种似是而非的论调来表达自己的本质：我们沿着任何一个方向都有一条界线，然而就是不沿任何方向也有一条界线。

不过，这条界线还会导致或者直接表示进一层的意思，这就是：我们把自己的界限也视为这样的界限——最初是个别的界限，紧接着便是一般性的界限。因为只有怀着某种打算、担任某种职务、超越自身范围之外的人，才知道他未越雷池一步，知道这个雷池就是界限。卡斯帕尔·豪泽尔[①]在到野外，从外面看到大墙之前，并不知道自己就在狱中。譬如在理论领域，我们的直接经验和我们内心关于那些确定各种等级事物的直观的、虚幻的想像，就依赖于某些尺度。对于我们来说，超出一定范围，快与慢就会变得不可思议；关于光速之快和钟乳石形成之慢，我们本来就没有概念；我们可以说不能感觉到这些速度；我们也同样无法设想一千度的温度和绝对零度；至于太阳光谱，红色和紫色之外的东西，我们在光学上都一窍不通，等等。我们的想像和最初的认识正是从无穷无尽的真实事物，从理解这些事物无穷无尽的可能性中去除了一些领域之后获得的，所以才能使当时以此为界的范围足以作为我们实际行为方式的基础。只是对于这些界限的此种陈述就已表明：我们能够用某种方式超越这些界限，并且已经超越。概念和推测、构思和估计使我们超越自己那个可以说是充满感性现实的世界，因而能给我们指明那个受

①卡斯帕尔·豪泽尔（Kaspar Hauser，1812—1833），纽伦堡的弃婴，被废弃的巴登州王子。——译注

到限制的世界，让我们从外部看到它的界限。我们具体而直接的生命确定一个介于上、下界限之间的领域；可是意识——有关此事的解释——却取决于如下事实：逐渐变得抽象的、不断扩展着的生命在超越或者飞越这条界线，并由此发现它这就是界限。此外，生命还抓住它不放，既站在它的这一边——在同一行动中又站在它的那一边，同时从内部和外部来观察它。两者同样属于它的发现。正如界限本身分别参与它的此岸与彼岸一样，生命的统一行动包括界限的局限性和超越性，而对于恰恰被视为统一的这种状况似乎意味着一种合乎逻辑的矛盾一事却毫不介意。

精神的这种自我超越不仅仅发生在个别地段。在这些地段量的边界四周，我们根据各自的情况，设置一条继续延伸的边界，以便我们在突破它时能真正认识到它就是边界。就连意识最重要的原则也受这种超越的支配。一种异乎寻常的超越界限会同时使我们得到平时对自己的局限性无法达到的认识，而这种超越就是通过望远镜和显微镜以扩大我们的感官世界。从前，人类有一个由自然的感官使用所规定、所限制的世界，就是说，这个世界同它的全部组织是和谐一致的。但是，自从我们让人给自己安上了一双千里眼，看见我们理所当然地只能在最短距离内看见的东西以来，自从我们有了另外一双眼睛，使自己能够在绝不适于自然感官立体直观尺度的范围内，分清对象最细微的结构以来，这种和谐就已打破。一位极端谨慎的生物学家这样说：“有一种人的眼睛有着巨型望远镜构造，他和我们的结构迥然不同。他具有完全不同的、实际上可以摈弃所见之物的能力。他会造就一些新的对象，首先是具有比我们要长得不知多少的寿命。很可能他的时间观念也是根本不同的。一旦我们意识到在那些领域的空间与时间关系同我们的存在之间的不协调时，

我们只需要回想一下，我们用木质假腿就连半公里路也走不了的情景。不过，我们的感觉器官或者行动器官是否扩大得过分的问题，在原则上都一样——在任何情况下我们都在突破自己有机体的天然实用性。”那就是说，我们沿着某些方向超越了自己所具有的天然存在的范围，也就是说超越了我们全部组织和我们想像世界之间的调整能力。现在，在我们周围有一个世界，但假如我们把自己设想为某种统一的人，即处于我们本性的各个部分恰如其分的相互关系中的、统一的人，那么这个世界也就不再是“我们的”世界了。可是现在，我们在回首往事时，却从这个由于超越我们的存在并通过存在自身的力量而赢得的世界里，在闻所未闻的宇宙缩小中看到我们自己。我们采取无限延长界线的办法，在自己的意识中，把同如此巨大的空间与时间的比例关系逼回到微不足道的芝麻小点的范围上去。与此相应的事物适用于十分广泛地形成我们的认识。假如我们把真理的形成放入其中，使先验的范畴把已知的世界物质变成认识对象——那么，已知的物质对于那些范畴而言，就必须具有可塑性。如今，要么我们的精神可以具有这样的气质，以致根本就不能赐予它任何不服从于这些范畴的东西，要么这些范畴从一开始就可以决定情况得以发生的方式。不管这种决定现在怎样，都不会保证已知的东西——不管是通过感性的还是超验的途径——还会真正地、完完全全地归进我们本来认识或者最后认识的形式。犹如艺术形式不能包括我们已知世界的万事万物，犹如宗教无法设想生命的每一个内容一样，已知物的整体大概也很难在认识的那些形式或范畴内找到一席之地吧。只是：我们作为正在进行认识的人，而且自身又处于认识的可能性之中，大体说来是能够把握如下观念的：我们认识的形式并不包括这个世界；只是：我们能够用甚至非常棘手的方式设想一种我们简直无法想像的世界现实——这就是精神生命

的自我超越，它不仅是对个别界限、而且是对精神生命界限的突破和超越，是一种自我超验的行为，这种行为首先确定内在的——不管是真正的还是可能的，反正都一样——界限。这一公式也同样适用于那个极其普通的事物的比较特殊的安排。世界无穷无尽的多义性和我们受到局限的解释能力之间的关系，在伟大哲学的片面性中明确无误地表现出来。只是因为我们把这些片面性看成那样一些受局限的解释能力，并且不仅仅把个别受局限的解释能力，而是把整个的片面性视为原则上的必然性——这就把我们看得重于这些解释能力了。在把它们理解为片面性的那一瞬间，我们就否定了它们，而这时我们并未终止置身于这种片面性之中。这一点是惟一能使我们免除由于片面性，由于自身的局限性和有限性而感到绝望的东西：并非由于我们直接置身于这些界限之中，而是因为我们意识到这些界限，而且超越了这些界限。因为我们不仅了解自己的知与不知，还很可能无限地了解这种包罗万象的知，等等等等——这就是精神阶段生命运动本来的无限性。就这样，每一种界限都可以超越，不过这只有在界限成熟，因而也是在某种东西可以被超越之时。精神只有在它自身超验的这种运动中，才表现为不折不扣的、活生生的东西。这种东西在伦理学的领域内同用五花八门的形式一再出现的理念一道延续着，因而克制自己就是人们道德上的任务。从地地道道的个人主义形式开始：“克制自己的人从束缚所有人的暴力中解脱出来”——直到历史哲学的形式：“人就是应当被克制之物”。从逻辑上看，这也是一种矛盾：克制自我的人虽说是征服者，但同时又是被征服者。唯其胜利，这个自我却败于自身；唯其失败，却获得胜利。然而，也只是在增强到相互对立、相互排斥的状态时才出现矛盾。这正是道德生命十分统一的过程。这一过程通过一种高级状况来征服和超越各种低级状况，然后又通过另一种还

要高级的状况来征服和超越前面那种比较高级的状况。人们的自我克制意味着，他超越了这一瞬间给他暗示的界限。在这里，这是必须克服的东西，不过也只有在这里才能克服它。因此，人作为伦理学上的人也就成了没有界限的界限。

这种对非常普遍、并不要求特别深入的生命观点的粗略概述，准备了应该在这里获得的关于生命的概念。在这里，我的出发点是对时间的考虑。

现代这一概念完完全全合乎逻辑的准确性。它不超过某一瞬间的绝对局限性；犹如点就是空间一样，现代是非常短暂的时间。它仅仅意味着时间的长度，一般说来也就是时间的两个方面、即过去和未来的对接。既然现在这一个已经不复存在，而另一个又尚未存在，所以现实也就孤零零地依附于现代；这就是说，现实绝非时间性的东西，时间概念只用于现实的内容，而且还得有条件，这就是：把现实作为现代所占有的内容的非一时性，变成了不复存在或者尚未存在，因而不管怎样变成了一个不字。时间不存在于现实中，而现实也并非时间。我们承认这些奇谈怪论的约束仅仅不过是用合乎逻辑的方法观察到的对象而已。用主观的方式度过的生命不愿屈服于对象；不管在逻辑上合适不合适，它都感到自己是一种处于时间范围内的现实事物。这种提法尽管很不精确，而且十分肤浅，但它表明了这一事实真相，因为这时它决不把“现代”理解为该词抽象意义的极端准确性，而往往是把一部分过去和更小的一部分未来组合成现代。当然，过去和未来按照它们和个人的或者政治的、文化的或者地质史的“现代”的不同关系，具有千变万化的范围。在进行更深入的观察时会看到，生命的当时现实含有迥然不同的生命的过去，也就是一种机械的事件。因为这一事件对于它那产生某种效果的过去抱无所谓的态度，因此同样的情况在原则上就可

以由形形色色的原因复合体引起。与此相反，无数个体的要素已经进入形成有机体的基因型，而且已经达到如此程度，以至绝对不能用别的顺序来代替养成它的个性的过去顺序：正如在由若干任意配对的部件所能引起的机械运动中那样，各种效果在这里并非就无影无踪地融合在当前惟一现实的效果中了。然而，也只是在生命达到精神阶段时，过去进入现代这一状况才能以十分纯粹的方式出现。为此，有两种形式可以使用：概念与形体的具体化——这些概念和形体超过它们产生的瞬间，就像无数子孙后代再生产的财富那样——和记忆力。凭借这种记忆力，主体生命的过去不仅成为现代生命的原因，而且这个过去还在其内容的相对不变性中，转化为现代生命。过去所经历的事情作为记忆存留在我们脑海里。但它并非永恒的内容，它在我们的意识中要受到时间的约束。这样，它就不像机械论和因果律所观察的那样，完完全全转化为效果，而是当代现实生命的领域退回到所经历的事情上去。当然，这并不是说过去的事情作为这样的经历就来自于它的坟墓；但是既然我们所知道的经历不是现代的，而是与当初某一瞬间密切相关的经历，那么，我们的现代就像呆板生活的现代那样没有前进一步，而是在往后倒退。我们也就在这样的时刻超越瞬间进入过去。

与此遥相呼应的是我们对于未来的态度。按照人们的规定，这种态度绝对不能称为“目标明确者”的态度。这个用某种方式除去的“目标”就是同现代断断续续分离的不动点，而这时关键却正是现代意志——以及感觉和思维——的直接进入未来：生命之现代就在于它超越现代。我们用各种现在进行的意志运动证明：在现在与未来之间划出一条界线是根本不现实的，因为在划定这一界线时，我们同时居于该界线的此岸与彼岸。这一“目标”使永恒的生命运动凝结在某一点的周围——当然，这样一来生命运动就会在更大程

度上符合理性主义和实践的要求——它囊括现在与未来之间的一段连续不断的尘世生命，并由此打开一个缺口，而实体凝固性中的现代点和目标点就分别居于这一缺口的此岸和彼岸。未来恰似过去那样，被限制在尽管也是飘浮不定的某一点上，生命过程被分开和凝结，在逻辑上区分为三个在语法上各自独立的动词时态。这样，意味着各种现代生命的、直接的、无边无际的、向着未来的延伸就把自己给掩盖起来了。未来并不像一片禁区似的摆在我们面前，同现代有着明显的界限，倒是我们经常生活在既属于未来、又属于现代的边境区。所有把我们的精神本质变成意志的学说都只表明，精神存在的寿命可以说超过了精神存在的现代点。在精神存在中，未来就是现实。一种单纯的愿望可以集中在遥远的、还没有生命的未来；但真正的意志却直接超然现代与未来的对立之外。还在意愿当前的瞬间范围之内，我们就已经超越了这一瞬间，因为在它那逻辑上看来似乎有必要的非延伸性中，方向的确定并无安身之地，而所希望的生命却要沿着这一方向继续前进——至于这一方向可能具有这种精确性的说法，也只不过是掩饰不可理解的一句空话而已。生命的的确确就是过去和未来；在联想到这个过去和未来时，连同考虑的不只是诸如无机的、仅仅是点滴的现实，还有生命。而人们也必定在精神阶段的这一边，在生育和生长方面承认这同一形式：当初的生命超越自我，它的现代同未来的尚未存在组成一个统一体。只要人们还在用抽象的准确性来区分过去、现代和未来之时，时间就是非现实的，因为这时只有在时间上没有延伸的，也就是永恒的现代瞬间才是真实的。然而生命却是奇特的存在方式，这种区分并不适用于该方式的现实性；只有在事后按照机械论的模式进行的分析中，三种时态才在它们合乎逻辑的分离中派上了用场。只是对于生命而言，时间才是现实的（在康德那里，时间的整个观念性很可

能同他世界观中的机械论要素深深地联系在一起)。时间——也许是抽象的——即在无法溢于言表，而只能经历到的直接具体性中那种生命自身的意识形式；它是撇开了生命内容的生命，因为只有生命才沿着两个方向超越其他任何一种现实的永恒的现代点，而且也只有这样才能单独意识到时间的范围，也就是时间。假如我们有理由而且也不得不坚持现代的概念和事实的话，那么，生命这一本质形象就意味着它作为现代生命在不断超越自我。因此，现代生命往往并非其现实性，但能使这种超越形成其现实性的那种事物的超越，绝不是首先补充到生命中去的事物，而是好比在生长与生育中，在精神过程中所发生的那样，是生命自身的本质。该存在方式并不把它的现实性局限在现代瞬间，因而也就把过去和未来推向了非现实性——更确切地说，它那特有的连续性实际上是在这种区分之外，致使它的过去确确实实进入现代，而现代也确确实实进入未来——这种存在方式我们叫做生命。

然而，这种存在方式用我称之为超越自我的形式出现一事，却建立在一种本来就相互矛盾的关系中。我们把生命想像成一股贯穿世世代代的洪流。只不过这些承担者(就是说，并非他们具有生命，而是他们即生命)都是些个人，即自成一统、自成中心、相互成为鲜明对照的人。生命之流一泻而过，或者说得更确切些：作为个体在奔流着。这样，它就会在这些个体当中的每一个个体身上积聚起来，会变成一种十分明确的形式。它不仅和它的同类相比，而且和作为成品的、包含所有内容的客观世界相比，也要高出一筹。它不容许混淆自己的范围。这里存在着生命最后一个先验性的疑难问题：生命既是无限的连续性，同时也是确定界限的自我。生命运动就像固定在某一点上似的，它不仅以某种方式固定在作为全部存在的自我上面，而且固定在所有经历过的内容和客观性上面；不管

经历哪一种具有固定形式的事物，生命都在某种程度上像陷入死胡同似的陷在里面，或者感到自己的水流就在而且已经结晶成这样的事物，同时通过该事物的形式感到自己业已成型，也就是受到局限。但是它的继续奔流势不可挡，而我这一有机整体的持续不断的、或者说该有机整体内容更为相对的集中又不能宣布这一奔流的真实的连续性无效。这样一来，下面的设想也就应运而生：认为奔流会通过当时有机的、精神的和客观的形式把这种连续性赶走，会通过积聚把它冲刷掉。一道只是连续不断的赫拉克利特流①并没有某种固定不变的事物，甚至根本就不包括应当跨越的界限，不包括应当超越的主体。可是，一旦某事物作为独立的、倾向于一个中心的单位存在时，事件由界线这一边往界线那一边的奔流，就再也不是一种非主体性的动荡，而是用某种方式同中心连在一起，因此就连超出界限的运动也都属于那个中心。这里的运动是一种超越，这一形体在进行超越时总是主体，但该超越同时又在超越这一主体。生命既是不间断的奔流，同时也是一种在它的载体和内容中自成一体的东西，一种围绕中心点形成的东西，一种具有个体特色的东西。所以从另一个方向来看，它往往也是一种无限制的、不断超越局限性的形象——这就是形成它本质的结构。当然，被我称之为超越生命自身的范畴，因而也只能象征性地用似乎还可能改进的暗示来表示。只是就其本质而言，我自然要把它视为最基本的范畴。迄今为止，它的确是既概括又抽象，只给充满具体内容的生命——这里指的是生命的本质（并非在它的存在之外新增添的东西，而是它的存在）——提供轮廓或形式。因此可以说：对生命而言，超验是内在的。

---

①赫拉克利特（Herakleitos，约前540—约前480与470之间），古希腊唯物主义哲学家。他认为，世界处在不断产生和灭亡的过程中，一切皆流，一切皆变。——译注

这里所说的最简单、最基本的事实就是自我意识。这种自我意识作为人类生动活泼的意识，同时也是精神的原始现象。自我不仅同自己进行对比，把自己变成本人了解的对象，而且还把自己当作一个第三者来加以评判，既可以尊重自己或者蔑视自己，因而也就可以超过自己。这样一来，因为主体和对象在这里都相同，所以这个自我既能够不断地超越自己，却又能够停留在自己身上。既然这种相同并非一成不变的实体性的相同，因此这个自我也就把这种相同完整无缺地放到自我了解的精神生命过程中去。然而，作为已经认识到的意识，这种正在认识到的意识对自我的超越上升到了漫无边际的程度：我不仅明白我知道，我还明白我知道这个，而且在写下这句话时，我还再一次超越这一过程迄今为止的所有形象，等等。人们在这一点上遇到了进行逻辑思维的困难，就仿佛这个自我老在追踪自己，但又不能追上。可是，一当人们把超越自我理解为生命的原始现象——该现象在这里极为理想，与所有偶然的内容毫不相干——之时，这种困难便会销声匿迹。因为具有当时最高的、超越自我的意识，所以我们也是超越自己相对性的绝对物。由于这一过程的继续向前，使得那个绝对物又有了相对性，因此，生命之超验就表现为真正的绝对性，而在该绝对性中，绝对与相对的对立已经消除。因为对于生命而言，超验是内在的，所以在如此超越包含在这一基本事实中的对立时，生命中曾经感觉到的矛盾便会平息：这既稳定又多变，既打下烙印又在发展，既已经成型又在突破形式，既顽固坚持又在急速前进，既受到束缚又自由自在，既在主观性中盘旋，又在客观上超越万物，超越自我——所有这些对立都只不过是一些分解，是那个先验事实的衍射：生命只要超越这些矛盾，也就是超越自我。这时，超越自我、限制自我也就成了它最核心的本质。正如生命在精神上的自我超越在自我意识的意识中表现

出来那样，同一形式也会在伦理学的意志问题上表现出来。我们只能够在这种情景中设想人类的意志过程，即：在典型的情况下，我们身上大多数有意识的努力都是生气勃勃的，而且在这些努力之间还有一个更高级、更明确的意志决定着哪一种努力应当继续发展成为真正的行动。并非在那些我们对其出现一般来说不感到负有责任的愿望当中，而是在这最后一个意志里面，我们才感到那个称之为自由并奠定我们责任的基础的东西。就好比自我意识中分裂为主体和现象的同一个自我那样，它当然是在自我超验这一过程中分解的同一个意志。只是在后一种情况下，内容的多样性促成了对思辨自我意识并不相宜的分裂和抉择。就是前一种情况过程中的无穷尽，在这里也有某种类似之处。甚至从意志超越自我所作出的抉择中，我们也经常感到，这种抉择并不符合我们原来的意志，我们身上一个更高的机构还可能会宣布那个抉择无效；另一方面，人们今后可以这样象征性地描写那种对于生命已经完完全全苏醒过来的感觉。这一实际上的自我评判进程不管达到多高的程度，也从来不会遇到任何障碍，或者说，表面看来有点似是而非的是：这个意志也确实需要我们的意志。每一个人都清楚在这样的情况下特有的惶恐不安，而我们实际上也是在这些情况下决定我们并不感到这就是自己的最后意志之物。也许正如自我问题一样，自由问题的不少难处还在于，人们把所提到的过程的各个阶段凝固成了可以说是物质的存在，而这种存在却是语言表达很难避免的。因而，这些阶段总是表现为自成一统、专断强横的参加者，在它们之间只能进行机械论的游戏。假如人们把所有这些东西都视为原始现象——须知，生命作为自我超越的连续过程在此现象中表现出来，同时在该现象中，逻辑关系尽管还不十分清楚，但这一自我增强和不断的抛弃自我却正是游戏那统一的方式，也就是保持自我的方式——这种游戏就会是

另外一番景象。

在作为塑造世界最后原则的连续性与形式之间，存在着深刻的矛盾。形式是界限，是用左邻右舍来衬托，是通过一个现实的或者想像的中心把一个范围固定下来。内容或过程那永远涌流着的队伍仿佛在回顾这个中心，也就是这个中心给那种范围提供一个避免在这道洪流中土崩瓦解的立足点。要是有人果真把连续性——把广泛表现存在的绝对统一——付诸实践，那就不会出现某一存在飞地的那种特有的存在。这样一来，人们就再也不会谈论接连不断的破坏形式一事，因为可能遭到破坏的东西，从一开始就不可能出现。所以，斯宾诺莎出于完全统一的存在这一构想，无法认识对某一科学概念的积极限定。形式就其自身而言，无法变化，它是永恒的不变体；钝角三角形的形式永远都是如此，但假如由于线段的不断移动而变成锐角三角形的话，不管我在这一过程的哪一瞬间理解该形体的形式，那它都是一个绝对固定的，与在另一时间的形式——尽管误差微乎其微——绝对不同的形式。所谓三角形变化了的说法，用拟人化的方式，赋予三角形以富有生命的内心世界，这个世界独自——对此以后还将论及——就能变化。不过，形式就是个性，它可以在无数的物件中以同一方式重复；然而，它作为纯粹形式会出现两次的想法，却是一种怪念头——尽管这一怪念头能够由无数的意识来实现——就好比二乘二等于四这句话作为想像中的真理会存在两次一样令人费解。具备这种超验的独特性后，形式就把打上它烙印的物件变成一种独特的，打上自己标记的，出类拔萃的物件，就使物件失去前后左右的连续性，赋予它一种奇特的思想。如果总体的流动确实是畅通无阻的话，那么，这种奇特思想界限的确定就无缘同这一总体的流动相聚。如今，假如生命——作为宇宙的、种类的、个别的现象——是这样一种持续不断的流动，那么，建立在

这一基础上的就不仅仅是生命同形式之间的深刻对立。这一对立往往以战斗的姿态出现，它是不停的，多数情况下不明显的、非原则性的，但又是以革命方式爆发出来的、继续前进的生命反对历史标记和当初文化内容在形式上僵化的斗争，因而它也会成为文化变迁的内在动机。个性作为打上烙印的形式，看来不能不避开容不得完整特征的生命之流的连续性不可。因此，根据经验显示出来的东西就是：个性的登峰造极——伟大的天才几乎都毫无例外地培育不出，或者最多也只能培育出生命力不强的后裔来。也许还会出现这样的情况：处于解放时代的妇女看来生育能力正在下降，因为在这些时代，她们出于自己大搞平均主义的想法，作为“妇女”在努力争取更为强烈地显示和论证自己的个性。在形形色色的迹象和外壳里，在具有更高级文化的强烈个性的人们身上，可以感到一种对自己职能的敌意。这种职能就是充当穿过他们哗哗向前的生命之流中的浪涛。这绝不只是狂妄抬高他们个人意义的行动，不只是在质的方面突出自己的嗜好，而是一种对生命与形式不可调和的对立的直觉，或者换句话说，是对连续性与个性之间不可调和的对立的直觉。后两者的性质，即本质特征或者独特性，在这里绝非关键，而决定性的东西就是自为存在，即个别形式在它同所有正在研究的生命之连续流动的对比中的自我存在。这一流动不仅会消除所有正在形成的界限，而且从一开始就决不会让界限形成。尽管如此，个性仍然处处都生气勃勃，生命仍然处处都是个人的。这样，人们就会说，如果直接的、业已经历过的现实反映到理智的层面上，两个原则的互不一致就是那样一种比比皆是的、一味抽象的二律背反。在那里，这种不一致性不可避免地分解为要素的多数。因此，这些要素根本不在于自己第一性的、客观的一致。其实现在，它们正采用僵化的、逻辑上固执己见的办法来显示彼此间的矛盾。理智事后竭

力争取调和这些矛盾，但收效甚微，因为它那无法摆脱的分析性格妨碍自己去进行不折不扣的纯粹综合。可是这样说，并非要把全部责任都推到那上面去。在生命感情的深处包含着那种二重性——只不过它在这里无疑受到生命一致性的包围，而且在意识到二重性式的分裂时（这种情况只有在某些思想史中才会出现），它仿佛又在超越自己的边缘；它在靠近这一界线时才作为问题把自己交给理智，而这种理智因为就其性格而言，根本不能有别的选择，所以只好把它作为二律背反又重新反映到那最后的生命层面中去。可是在这一层面里，却充斥着理智那种可以称之为只能通过一致性来克服二重性的东西，充斥着就其本身而言，却是超出二重性和一致性之外的第三者：正好生命的本质就是超越自我。在某一行动中形成某种超过生命之流的东西：个别形象——而且就是这一个由于行动堵塞才描绘出生命之流来的形象——使水流超越自己的范围，又重新潜入它那奔腾不息的江河中。我们既没有分裂为无限的生命和受局限的形式，也没有同时生活在连续性和彼此相互矛盾的个性中。说得更确切一些，生命的本质正是那种自成一体的职能。我采用象征的，当然也是很不全面的说法，把这种职能称为生命职能的超验。该职能又把这一超验作为一种生命直接变为现实。然后，这种生命便被感情、命运和概念分成由连续不断的生命之流和个别自成一体的形式组成的二元性。但是，假如人们首先想到把该二元性的这一面干脆称作生命，而把另一面称作个别形象和那种生命的直接对立面，那么现在就需要去继续争取得到生命之绝对概念。这一概念中就包含那种有别于某一对立面的概念，因而它也只是一种相对的概念。正如有一种最为广泛的、包括相对意义上的善与恶的，关于善的概念那样，也正如有一种极其广泛的，包含美与丑的对立的关于美的概念那样，所以生命从绝对意义上来讲，是那种既包括相对意义的

自我，也包括彼此之间相对对立的东西，或者是那种能够发展成为生命之经验现象的东西。正因为如此，生命本身的超验也就成为建立和突破它的范围的一致行动，成为它那绝对化的性格——这一性格非常抽象地分解成各自独立的对立面。

毫无疑问，叔本华的生活意志和尼采的权力意志就处于具体实现这一生命理念的过程中。在这一方面，叔本华感受得更多的是无限的连续性，而尼采感受到的观念形式转换中的个性则多于关键性的东西。关于这一举足轻重的东西，这个构成生命的东西就是两者的绝对一致之事。也许他们都忽略了，之所以如此，是因为他们把生命的自我超验片面理解成了按意志办事。然而实际上，这种自我超验适合于生命运动的所有范围。因此，生命有两个相互补充的定义：这就是额外生命和多于生命。这个额外出于偶然，对于其数量本来就稳定的生命并不相宜，而生命却是一种运动。这种运动每时每刻在每一阶段——尽管这一阶段同别的阶段相比，是一个更为可怜的、被人瞧不起的阶段——都在吸收一些东西，以便把它转化成自己的生命。生命不管其绝对尺度是什么，都只有在它是额外生命时才存在；一般说来，只要存在生命，就会生育出生动活泼的东西来，因为生理上的自我保存就是不断生育新的东西：这并非生命在别的职能之外行使的一种职能，而是因为它这样做了，所以才成为生命。我深信，如果说虽然死亡一开始就寓于生命之中，那么，就连这种情况也可以说成是生命的自我超越。生命在保持其中心的情况下，可以说是在伸向生命的绝对物，逐渐形成额外生命——但也伸向虚无，而且作为一种行动，它是在某次行动中保存下来并不断增强的生命，所以同时也是在某次行动中保存下来并不断衰落的生命。另一方面，它又是刚刚获得的生命，即额外生命之绝对概念。这一概念包括多于和少于相对性这样两层接近于双方的意思。人们

曾经在生育与死亡之间感觉到一种深刻的关系，就好像在它们这些生命的灾祸之间存在某种形式的相似一样。那种关系在这里有一个先验的关键：两个事件都依附于主体生命，而且仿佛是在既向上、又向下地超越它；然而，它们所超越的生命没有它们，却是不可思议的；在生长与生育中超越自我，在衰老和死亡中低于自我，这些都不是生命的补充物，而对个别存在的这种扬弃、淹没，才是生命本身。也许，关于人的不朽性的全部观念都仅仅意味着积累起来的，越来越陷入无与伦比的神秘象征的，对于这种超越生命自我的感受。

关于生命既是自我，同时又超越自我，而且两者协调一致这一句话所引起的逻辑上的麻烦，只不过是表达方式的问题。假如我们要从概念上来表达生命的统一特性，那么，按照我们的概念，除了把它划分为这样两个方面之外，另无它法。这两个方面既会相互排斥，而现在更会重新组合成一个统一体——当然，这种统一体也只有在它们于相互推斥中凝固起来之后，才会产生矛盾。毫无疑问，这是直接经历的生命事后的解释。在这时，人们把该生命称为局限与超越、个别中心化与超越自身圆周线的统一体，因为人们正是在这一交点上把生命给分割开来了。对于抽象的表达方式而言，处于自身定量与痛苦之中的生命之特性与超脱这种定量与痛苦的来世，几乎只是在这一点上才相遇，而位于该点的生命却包含着作为现实统一体的今世与来世。正如我提到过的那样，精神生命除了表示以某些形式出现的自我之外，根本不能表示别的任何东西。这些形式要么为言语、要么为行动，要么为形体、要么在一般情况下即为内容。而精神力量当时就在这些形式下实现。但是，精神生命形体的这些形式在刚出现时就已经具有实实在在的独特意义，具有坚定性和内在的逻辑性。既然形体就是形式，所以按照该逻辑，这些形式

同塑造它们的生命针锋相对，因为该生命是一种不仅充斥某些形式，而且充斥各种形式的、永不停息的流动。由于这种原则性的本质对立，生命根本就无法进入这一形式，它不得不超越各种已经获得的形象，立即寻找另外一种形式。借助于该形式这种游戏会纯粹作为必要的形象以及必然不满足于该形象的对立面重复出现。它既然是生命，那就需要形式；它既然是生命，那就需要比形式更多的东西。生命有这样一个矛盾：它只能在形式当中找到一席之地，但又无法在形式当中找到立锥之地，因此，它既超越，又打破构成生命的任何一种形式。这种生命作为矛盾，确实仅仅出现在合乎逻辑的反省中。对于这种反省来说，单个形式就是一种行之有效的、现实的或者想像的固定形体，是一种断断续续的，除其他形式之外与动荡、流动和超越在概念上对立的形式。直接经历过的生命就是成型和超越的统一体，是对现有形式的彻底超越，即在个别瞬间打破当时存在的形式——这种生命越来越成为那样一种在自己当时命中注定的、来自于本身的形式中占有一席之地的生命。只要看到精神生命的内容，这种生命就有个尽头，因而也就会画地为牢；这样一来，精神生命也就会由这些现在具有生命形式的想像内容组合而成。然而，这一过程却要超过这些内容，也要超越自我。我们想像、感受和希望各种事情——这都是些被牢牢限定的内容。这是一种现在只能认识到的、合乎逻辑的东西，是一种原则上完全确定的和可以解释的东西。但由于我们正在经历这种事，所以在这种情况下，它也就成了另外的东西，一种不可名状、无法解释的东西。对这种东西，我们在每一种这样的生命中都可以感觉到：它比各种指定的内容更丰富，它超越各种内容，它不仅从自身出发，而且还同时从外部、从自身之外来注视各种内容，并在它成为符合逻辑的内容提要的本质时，具有各种内容。我们既置身于这种内容之中，同

时又超出它的范围之外；在把这一内容——而决不是把所规定的东西——纳入生命的形式中时，我们当然也就有比这一内容更多的东西了。

因此，如果生命不仅仅是额外生命，而是多于生命时，就要求它安分守己，别超越自己所超验的范围。在我们把自己说成有创造精神的地方，到处都是这种情况——不只是在更为罕见的单个力量的特殊意义上，而且也在对于所有的想像几乎都是理所当然的意义上——想像产生一种具有独特意义的内容、一种逻辑上的一致、某种有效性或者一种与生命对想像的生育和孕育毫不相干的存在。被创造物的这种独立性并不反对想像之来自个别生命纯粹的、相互排斥的创造力，这就好比因为实体后代是一个完全独立的人，于是就会产生怀疑，认为该后代，只能来自生身父亲的生殖能力，而不能来自别的生殖能力一样。正如生育这种独立的、同生身父亲从此以后毫不相干的人，对于生理学的生命来说是内在的，而且所描述的也正是这种生命的特性那样，对于精神阶段的生命来说，制造一种独立的、有意义的内容也是内在的。我们的想像与认识、我们的价值与判断以及它们的意义、它们实质性的理解和历史作用全都在创造性的生命之外——这恰恰就是生命独特之处。正如生命在其自身级别内超越自己当前所限定的形式就是额外生命一样——但这种额外生命却是生命本身直接的、不可避免的本质——它往实物内容层面，往逻辑上独立的、再也没有生命的意义层面的超验，自然也就是多于生命了。这种多于生命同超验密不可分，它就是精神生命的本质。这种本质仅仅意味着：生命绝非仅仅是生命——虽然它也并非别的什么东西，而作为更为广泛、极其广泛的概念，也就是说作为绝对生命，包括更为狭隘的意义与没有生命的内容之间的相对对立。人们可以直截了当地把它说成是精神生命的定义，说它在制造

一种有自身意义和自身规律的东西。生命这种自我异化，即在独立的形式中同自身的对立，作为一种矛盾和一种不能贯彻执行的事情，只能在这样的情况下才能出现，这就是：在它的内、外之间画上一条固定不变的界线，就好像它是两个向各自的中心靠近的实体似的——不把它理解为连续不断的运动。而对于该运动在各点上现有的一致，则只有我们表达方式的空间象征语言才能把它分解成那些相反的方向，要是有朝一日以这些相反的方向为前提，那我们就只能把生命视为在进入一种它感到陌生的物体时对主体的不断超越，或者视为对一种它感到陌生的东西的生产。但是，生命这样做决不会主观化，而是要坚持它的独立性，坚持它多于生命的存在。异体存在的绝对性由于“世界即我的表象”这一唯心主义基本动机而遭到过分削弱，并得以介绍，成为疑难问题，由此又产生了如下后果：真正的彻底超验是不相宜的，徒劳无益的。然而事实并非如此，这种异体，这种生命所创造的或者进入其中的额外之绝对性，恰恰就是所经历的生命的表达形式和条件，它从一开始就无异于超越自我。十分明显的二元论不仅同生命的统一体没有矛盾，而且正好是它统一体的存在方式。在作为意志的生命里，它找到了祈祷中的一种极端的表达方式：主啊，你的意志会实现，而我的却不能。从逻辑上讲，这真使人惊奇万分：我要的是我在同一行动中并不希望实现的东西。这种假象将会随着这样的认识而消失。该认识就是：生命在此正如在理论上和生产中一样，在独立形象的形式中超越自我，并在这种发展中像这样保持自我，以致使生命把赋予那种表象的意志看成了自己本来就有的意志；不管它的低级阶段（这一阶段往往都会保留下来，所以还把它称为“我的”意志）在内容上同高级阶段（然而这一阶段却是自己本来的阶段，因为这个自我甚至要自愿完成它）一致不一致，这都无关紧要。在这里，在过程从

一开始就把自己视为超验过程，把超验对象的意志看作自己最后意志的地方，超验也许会最令人信服地作为生命的内在存在显示出来。

人们大概可以这样来描述现代世界观最后的一种意图吧。人们从来就意识到某些现实性和价值，某些信仰对象和有效性，但这些东西在貌似被牢牢限定的空间里并无一席之地，因为人们认为这一空间充满了他自己直接的、向内部中心靠近的实体。他首先采用这样的办法来表现意识的可靠性：把所有这些东西凝固在传送生命的特殊人身上，把它看成是对立的明确区分，并由此出发，使它回过头来对生命起到反作用——人们当然不太清楚采用什么方式。评论性的解释反对这种幼稚。这种解释不承认主体的彼岸，它把所有限制在局部范围的东西都移回到主观直接性的界限内，所以也就把尽管如此，仍要坚持本身独自对立的一切宣布为幻想。这是伟大的思想史倾向的第一阶段：所有于生命之外在自我存在中确定下来、并从那边得来的一切，都可以转回到生命本身。但是因为在这里生命被理解为绝对的内在性，所以一切都停留于一种——当然千差万别的——主体化，一种对于来世形式的否定之中，而这时人们却并未发现，他们正是依靠对于来世的想像，在用主体的这一界标来完善自己。就在这个来世中，而且也是从这个来世开始，生命囿于其中并围着一个不可逾越的独特的圆圈转来转去的界限才得以合上。现在这里进行的是把生命理解为这样一种东西的试验。这种东西不断超越生命来世的界限，并在这种超越中具有自己特有的本质。与此同时，它也在这种超验中进行着找到生命之定义的试验，即保持生命个性形式的完美性的试验，但这样做，只是为了使这种形式在连续过程中得以突破。生命在其中发现它的本质、它的过程就是额外生命和多于生命，作为这样的过程，它的原级已经是它

的比较级。我很清楚抽象表达这种感知生命的方式在逻辑上会遇到什么样的困难。我试图把面临着逻辑危险的这些困难表达出来，因为至少逻辑困难在其中不会立即要求沉默的那一个层面在这里也许已经达到——因为它就是逻辑本身的先验根源首先以此为生的层面。

第二章　转向理念[①]

在谈到广义的、不带补充意义的“世界”这一词时，普遍的意识都以为指的是所有基本上为真实的，而不管它们能否为我们所理解的事物和事件的总和。但实际上这里指的却是完全不同的事情：要是我们自己逐个地知道世界内容的无限性，我们就会有一个、一个又一个的东西——仅仅由它们全部在一起组成“一个世界”一事，就是一种在不少个别物体的这种赤裸裸的存在之外新添上的东西，是一种必须表现意识的形式。尽管如此，精神首先能够创造一个统一体，能把意识捕捉到精神自己布下的罗网中去。当我们谈到“世界”时，我们指的是一个总的范围，一个我们只能理解其中微不足道的一部分内容的范围——它根本不能作别的任何解释，而只能解释为：我们获得了连不熟悉的事物也允许把它补充到熟悉的事物上面去的表达形式，因此这两者便结伴而行，走向一个世界的统

①第二至四章最初的文稿在《理念》一书中出版。第二章基本上只是扩充，但并未作过多的改动，而其余两章则在保留其基本主题的情况下，可以被视为新的论文。然而，关键的东西——这一点在单篇文章中无法显露出来——却是：这些文章全都被第一章所阐述的先验论的生命概念紧紧地捆在了一起，而且作为这一概念可能展开的部分表现出它们最后的意义。

一体。所以，完整意义上的世界就是各种内容的总和。这个总和被精神从每种东西的孤立存在中解救出来，带进一种统一的联系，一种能够包括熟悉的与不熟悉的事物的形式中。

但是现在丝毫不能说：这一切都是统一体，因而也是一个世界，因为统一体纯粹是一个苍白无力的抽象概念。这个概念只能通过下述办法才能实现，即某一个统一体、一个规定的原则、一个用某种方式区分开来的法则、一种色彩或者韵律、一种具有同感的知觉要把单个的现实性都联合起来。现在对那个普通“世界”发生作用的也许就是这样一系列创造统一体的原则：空间、时间、普遍的相反作用、一个神圣的造物主所引起的因果关系。如果我们不把这些原则看成是普遍适用的模式——所有现实都从属于这些模式，这些模式超越单个现实，把所有现实同别的单个现实联系起来——那我们所有的就全是一些零星的事物，而不是一个人世，因此也就不是一个世界。当这个还带几分混乱的统一体集中到十分确定的、高雅的最高概念上时，便会出现哲学上的“世界”观。哲学家们向已经熟知的和不熟知的现实提出存在或生成、物质或精神、和谐或普遍的二元论、目的或神性这样一些概念以及其他许多概念（而不管这些概念是否从各种单独的经验中获得）。再加上每一个这样的概念都是他们观察所获得的决定性力量，所以对他们来说，现实的纯粹总和就形成一个世界。有人说，哲学家是在用他们原则的片面性来歪曲世界。这是一种错误的指责。因为借助这样一些原则，世界大体上才得以完成——当然，在这里单个的原则并不充分，对于现实来说太狭隘，而且本身也是矛盾百出。这样一来，单个原则就根本不能完成一个世界。然后，也许会有一个按照更好的原则完成的世界吧，可是，没有这样的片面性也就根本没有世界。因此，哲学家们只是按照更为明确的、当然也曾经是更为片面的概念做着别的

任何一个谈论世界的人所做的事情。如今，到底哪一种主导概念在给各个思想家创造一种这样的世界，很明显，这取决于他的性格类型，取决于奠定他思想之世界关系的存在的世界关系。

可是现在还有另外一种类型的概念，我们用它们给精神的活动方式命名。这些概念如此广泛，以至于通过它们的制作能力，可能出现的内容在原则上的无止境同每一个通过有意识的特殊性格统一起来的“世界”紧密结合在一起。这里首先涉及到精神大量的作用方式。通过这些方式，（假定）精神把相同的全部内容发展成一个当时统一起来的、听命于一个显而易见的总原则的世界：这个世界大体上采用艺术的形式、知识的形式、宗教的形式、以及价值与意义层面的形式。纯粹从理想的角度看，没有一个内容能避开这个原则，而让别人去认识自己，去采用艺术形式，并被人运用在宗教上面。界限的不稳定都呈单个出现，而且还会把一个由范畴塑造的世界片断收到另外一个世界，并在这里重新当作纯粹的材料来对待。虽然这些情况都是很自然的事情，但这些世界相互之间却不能混合，不能超越，不能交叉，因为每一个世界都肯定会用自己特殊的语言道出全部世界材料来。我们把每一个这样的领域都看成是一种内在的、客观的逻辑。这种逻辑虽然给予大量的多样性和对立面以活动余地，却又把创造性精神束缚到它的客观有效性上了。我们想像一下这些曾经创造出来的形体吧，要按照它们的意义和价值，而且根本别管它们是否和有多少次为个人所接受并在精神上为人们所理会。它们作为作品或虔诚的生命，作为体系或命令，有一种自满自足、来自内部的紧紧相连的存在，它们凭借这种存在脱离了作为它们出发点的精神生命，也脱离了接收它们的其他生命。

如今，我们无法取得纯粹的材料，即世界材料，我们已经无法取得——其实这里的取得已经意味着把材料放到那样一个巨大的、

倾其全力构成每一个世界的范畴中。譬如说，当我们表现蓝色时，这种颜色大概就成了作为我们实际生命之所在的感性真实世界的一种要素。属于这种感觉的，看来多数情况下还有幻象。在幻象中，我们只不过去除了现实世界与蓝色混合在一起的伴随现象上的颜色。但是，在纯粹认识世界的概念范围内，这种迥然不同意义上的蓝色是意味深长的：在那里，它是以太波的某种振动，或者光谱中的某一位置，或者某种生理学的或心理上的反应。在面对蓝色天空或情人的蓝眼睛时，在情感丰富的感觉中，除了主观感情世界的要素之外，它又说明了别的问题。如果它适合于宗教领域，比方说作为圣母像大衣的颜色或作为一个神秘世界里的象征，那它就既是同一个蓝色，而按其世界意义却又是一种截然不同的蓝色。按照这一方式构成大千世界要素的材料肯定不是“自在之物”，因为该材料没有这样的形式是无法利用的；在认识或评价，在宗教上编排或艺术上组织这一超验事物时，该材料并不会变成现象的超验事物。而在以此种方式表现的全貌中，只要借用一种更为独立的存在，就能既完全包含，同时又不包含这种世界材料。这些“内容”都自成一体，有固定收入。因为它们首先形成这种情况，所以它们既不是“现实的”；又因为它们就像面对具体事物的抽象概念那样，并非不完整之物，所以也不是一种来自形形色色类型化的纯粹抽象化，再说它们也不具备柏拉图“理念”的先验式存在。这是因为，虽然具有这些内容的世界材料正在通往那些“内容”的路上，但它无法使自己的概念变得纯洁，因为它即刻就按照合乎逻辑的、理性主义的、却又是片面的方式理解这种纯洁性。它把合乎逻辑的形式和联系当成完全纯粹的，事先还未作专门判断的形式和联系。正如一块物质材料以无数形式出现，但如果任何一种形式都没有时，它也就不能存在一样；也正如这块材料纯粹的、无定形的存在概念虽然在

逻辑上是有根据的，但在直观上却是行不通的抽象化一样，我称之为世界材料的东西大致也是这种情况。这些世界从每一个基本动机出发，把这种材料变成——尽管在遥遥无期之时才能完成的——整体。正由于有这种原则上全部接收材料的能力，所以我把真实之物说成是完整的，同样也把艺术上能够创造的，理论上能够认识的和宗教中可以虚构的东西都说成是一个世界。如果世界意味着所有可能的，通过某种完全有效的原则变成一种连续性的现实，那么，从人类精神的角度看，就决不会仅有一个世界。连续性对于世界概念来说，是绝对必要的；一般说来，不连贯的东西——不管是直接连贯还是间接连贯——不适用于一个世界。假如有人说只有一个世界，那他所指的，全都是我们实际兴趣之所在。生命之苦难很少让人类的目光超越这种兴趣，因此，艺术的、宗教的、纯理论的内容，只能作为多少有些孤立的细节出现。对于多数人来说，这个所谓真实的世界就是一个地地道道的世界，它的实际优势包含着这样一个事实：那些用别的方式形成的内容属于独特的、现实形式的权限鞭长莫及的世界。

当然，在历史性地实现这些世界的范围内，看来又是另一回事。既不存在地地道道的认识、地地道道的艺术和地地道道的宗教，也不会有某种表象同这些概念的绝对普遍性结合在一起。就是说，这些概念都在永无尽头的天涯海角，在那里，比如所有可能进行艺术生产的线条都交会在一点；因此，也许“根本”不能给“艺术”下一个定义。往往只存在一种历史的，即一种当时由自己的技法、自己的表现能力、自己的风格特点所确定的艺术；然而，这样一种艺术很明显，不能给不可胜数的人世内容当中的每一项内容提供栖身之地。我们就举一个极其罕见的例子吧，这就好比人们不能用各种抒情风格来表达各种感情经历一样。一般说来，那些发展到

每一历史瞬间的艺术形式都在一定的范围内适用于人世内容，而这一范围却是无限的。特别是艺术上自然主义所宣布的所谓根本没有不能塑造成艺术品的人世内容这一原则，在艺术上真是过于自信；为了在艺术造型力量中必然是无限的、由我们在某一历史时刻实现的艺术，人世内容需要艺术在其中完全能够作为绝对原则形成人世材料的全部规模。当然，乔托[1]或波提切利[2]的艺术处理方式不能包括德加[3]芭蕾舞女的色彩印象。很明显，仅仅这一扩大过程是永远也无法结束的。所谓艺术能够按照理念形成一个绝对完整的世界，就像每一种已知的艺术都只能残缺不全地实现这个原则上可能发生的事情一样确定无疑。对宗教世界只好如此，这是明摆着的事。要把事物与生命的整体扩充为天衣无缝的宗教世界，这种事情已经做过多次，然而甚至用当时有限的材料也未成功。虽然历史上各种宗教都不利用的内容也让自己按照宗教的方式进行塑造一事确定不移，以致宗教世界既存在于想像中，也存在于现实中，但总还有一些宗教范畴无法掌握的世界材料。这一点甚至在“现实”世界中也表现出来。有某些人世内容（在这里，并非从一开始就只能把世界视为现实世界，更确切地说，世界是一种非常普遍的形式，一个专门的决定就具有“现实性”）——比如它们虽不属于现实的范畴，却在艺术内部非常有意义，同时按照它们特殊的逻辑，不仅在它们内部有联系，而且它们同其他内容之间也有联系；对于一种按照更高级的或另外的方式组织起来的精神来说，这些内容原则上也许属于“现实”世界。当然，人们也可以把艺术品和宗教想像视为

---

①乔托（Giotto di Bondone，1267—1337），意大利文艺复兴初期的画家、雕塑家和建筑师。——译注

②波提切利（Sandro Botticelli，1445—1510），意大利文艺复兴时期的画家。——译注

③德加（Edgar Dagas，1834—1917），法国画家，初期为古典派，后转向印象派。《芭蕾舞女》是他的代表作之一。——译注

事实，也就是现实世界的片断；可是，这些东西按照自己的含义，同它们在那方面的“现实”内容一起，现在都属于特殊的全部世界。这些特殊世界必须为它们想像中世界规模的完整性付出代价，因此它们在历史生命的范围内往往只具有个人的片面性，而不能把握可能全部出现的内容。现实性原则至少获得比较大的成功这一点，直接取决于它同外界生命实践的联系。这种生命实践并不给予个人的差别、片面性和偶然的安排那么大的活动余地，而是把我们用比较有规律的，其形式更多的是发展成逐渐丰富，而不是彼此排斥的姿态固定下来。

现在可能有人会说，不仅仅艺术、宗教和价值等原则的表现和发挥由历史偶然性决定，而且这些原则完全在于它们极大的普遍性和特别罕见的观念性一事，也可以归人类历史发展的账上去；真正说来，这毕竟是一个偶然，也是我们精神组织的一个单纯的事实：存在着那些范畴，而不是迥然不同的范畴，并且正是那些范畴形成世界；不管人们确实在最近怎样断言，说艺术这一范畴属于现在行将结束的人类时期。假如人们承认这一命题，却又不进行该命题的先验的讨论，这决不会对在此贯彻执行的事项构成威胁。因为这里所涉及的只是：这些社会领域不管必要与否，都在想像中存在着，而且它们作为人世与现实性的人世并驾齐驱。假如人们肯定它们的偶然性，那他们为了现实性，就必须承认这一偶然性。就连我们用现实性的形式表现可能的内容一事，也并未证实是必要的。实际上有一些爱空想的、“不现实的”人，这种存在的内容作为单纯的图画浮现在这些人眼前，他们永远也无法正确理解现实性这一概念。即使这种情况可能在这些人身上表现得还很不充分，但它无论如何也是一种提示，说明现实性并非某种绝对之物——在它面前，别的所有社会领域都是一些相对的、偶然的和主观的东西——恰恰相反，

所有这一切在实体学中都处于同一阶段上——尽管人们可以把这一阶段作为整体，宣布它是一个客观的或历史上主观的阶段。

各种社会领域整体性几乎都按照事先想像的规定摆在我们周围。看来，我们进行各种精神生产，更多的是为了发现它们、获得它们，而不是创造它们。现在，个人经历的生命同这些社会领域整体性之间，有一种奇特的关系。每一个具体的意识过程按照其内容和意义，都适合这些社会领域当中的一个。就好像这些社会领域是一些完全分离的，生命通过它们才传播开去的层面，它们时而从这个、时而从那个层面获得一鳞半爪的东西，加以想像，时而又和某些内容有着完全相同的形式。实际上，我们所有的思想内容都由一种大体上明确的感情所伴随，就是说，每一种思想内容都适合于某一方面。就连想像的、似是而非的和主观的东西，它们的孤立都只是相对的。只要人们更清楚地意识到这一点，尽管同一层面对于现在或对于我们来说，都只能通过这一要素才能强调，但上述东西还是适合于这一层面的一种下意识的联系。因此，我们不管是主动、还是被动经历的全部精神内容都只是世界的片断，其中每一片断都是一个按照特殊方式形成的世界内容的整体。鉴于理论上所能理解的“现实”世界，这种行为举止谁都熟悉。我们大家都明白，我们的知识是不完整的。我们大家都知道，在道德问题上也是如此，一小部分可以而且也应当形成有价值世界的东西，同样不仅由我们的行为，甚至还由我们的责任感来描绘。在这些情况下，一种既加之于每个人头上、又超越每个人的要求就给我们推荐一种我们生命内容的零碎性格。不过，即便在其他所有的情况下，我们生命的这些零碎性格也很少采取强硬态度。每一个在这种性格中所能陈述的内容，都在整体联系的逻辑中占有某种必要位置，它就从该总体联系中出发，进入一条从自己的源头奔腾而下、超越那些世界的生命之

流。正因为如此，所以在我看来，经常感觉到的生命“片断”似乎在揭示一种超出纯粹忧伤之内省的、合乎世界观的性格。我们通过形形色色的层面在不断地传播着。其中，每一个层面原则上都是按照一种特殊表达形式形成的世界整体，而我们的生命每次却只能从每一个层面上带走一个片断。

可是，如果我们从生命自身出发，而不是从这些在生命之外、延伸到自身完整性的层面出发来观察生命，那么，观察问题的角度就会不同。这样一来，生命的内容从属于单独的，可以说是独立存在的世界的特性，就失去了它天然的意义。现在，这种从属性就是一种对片断作事后的切除和想像中的移植。而这些片断作为业已经历的片断，根本不具有这种相互隔离和间歇。在生命过程生气勃勃的范围内，它们像一条河里的波浪一样相互联系着；往往有那么一种生命，它制造这些片断，就像制造它那与自己无法分割的，因而也是相互间不能完全分离的脉搏一样。

迄今为止的探讨指望出现一些作为已知现象的、理想的社会领域，而并不关心它们心理历史的或感性世界观的形成过程，或者它们处于生命与现实的彼岸时也许同生命一道扎根于其中的统一体。这就是我真正的问题。

无论如何这一点是显而易见的：那些王国作为完整的王国来自于业已经历的人类生命。当然，它们在这种生命的直接性中以一种截然不同的，可以说尚未成熟的形式出现，并且使用另外一些抽象名字。它们伴随着偶然的、经验的理由产生和消失。或者说得更清楚一些：在那里，存在于自身世界理想形式中之物与此处之物为同一物，而就是这同一物在这里却以生命的形式出现。首先，生命的产品就像生命的其他现象一样，适应并服务于它连续不断的进程。

现在发生了巨大的变化，我们理念的王国同这种变化一道出现：那些为了生命自身而把生命从自己的能动性中驱赶出去的形式或职能变得如此独立和明确，以致生命又反过来为它们服务，生命的内容也适应于它们。这种适应的成功同先前这些形式适应于生命经济一样，被视为最后的价值与意义完成。即使伟大的精神范畴还完全囿于生命之中，而且完全处于它那个层面上，但它们仍在构建生命。只是经历了如此漫长的时光，它们仍然具有某种对于生命而言是被动的、一般性顺从的和听命于它的本事，因为它们必须顺从它的全部要求，并按照这个要求修改它们为它所做的事情。只有当生命那个巨大的轴在它们周围转动时，它们才会变得真正有成效；现在它们实质性的独特形式就是主要特征，它们吸收生命材料，而生命材料也必须对它们让步三分。这种情况被说成是一种历史过程，伴随着这一过程，从只是为了实际目的而取得的知识中，产生了科学，从某些生命神学要素中产生了艺术、宗教、法律等等。要按照它所有的路线，密切注视这一过程，在各处发现采用实际意识机动过渡的方式，把形式由它的生气勃勃的效果骤然转变为理想效果的转折点——当然，这样做完全是我们力不胜任的。然而，这里涉及到的只是这一发展的原则和内在含义，是用纯粹的对立来描述各发展阶段的特征，根本不用顾及它在历史上的融合与缓和。

在这里，我们不得不为生气勃勃的合目的性说几句好话。决定着世界文化的精神职能就服务于这些合目的性。因此，在谋求完成单独系列中的这种命定之前，我只好力图说明合目的性原则在这里的基本结构。当我谈到某些在生命范围内形成并与其目的交织在一起的职能变成独立的、使用生命为自己服务的中心和主导时，这样的事情作为典型的事件就很容易出现，所以手段为达到某种目的便在心理上变成了目的。众所周知，为此提出的例证就是金钱。而这

种例证的纯洁性同其历史作用一样，都是极端的。这是因为，一方面在人类世界中根本不存在如此绝对不含内在价值，而纯粹只当作手段的东西，因为这种手段仅仅只不过作为经济中介出现而已；另一方面，也不存在作为所有目的的目的，最后令人心满意足的财产和作为所有努力与辛劳的终结而出现的，同一批人的尘世之物。因此看来，那种转变在这里比在任何情况下都更为彻底。实际上，两个类型的精神结构迥然不同。从手段到目的的发展全都包含在目的论的一般形式中，它只不过让最后产物的精神重点后退一个阶段而已。是否任何人都像吝啬鬼似的，不用金钱来换取享受，而表示以占有金钱为满足，这只是在物质上，但不是在评价的基本形式上进行区分。客观合理地划分一个系列并不束缚价值意识的手脚，而是让它选择它要达到登峰造极的一个点，因为那个系列本来就是无法完结的。还没有一个如此理智的或是立即使人感到高兴的目标不会受其侵害，就作为一个更高目标的中间点被揭露出来；尘世生命内容的链条没有一个环节最后会断裂；最后一环的标记对于一个链条来说，决不会永远都是不可更改的意志决定或感情决定。同样不应当忽视的是，正是过高评价手段的这种貌似反理性的作法深深地织入人类的目的论中。假如我们不把整个高度集中的思想，不把全部拥有的价值意识都运用到目的论阶梯中最先达到的那一级上去，那我们就不会无数次地具有行动的勇气和力量。即便这一级实质上只不过是一种转瞬即逝的手段也罢，但我们却不得不这样对待它。可以说就仿佛整个的幸福都取决于它似的，因为它现在已经是须臾不可或缺的。如果我们对它感到的兴趣只像客观地测量它的比重那样，如果我们把全部价值仅仅集中在遥远的和极其遥远的最后目标上，那么，这种情况就会面对实际的任务，按照极端反目的论的方式分散我们的力量。那种与目的论的含义矛盾极大而且本来就要更

正目的论的情况，即手段拚命取代目的一事，偏偏变成了目的论最为理想的一个形式。

但是，伴随着理想形体一道出现的转变却是从整个目的手段范畴中脱颖而出的。要认识这种——以后实现的——可能性需要有另一种认识，即：总而言之，这一范畴在人类存在的最深层次具有的意义，比起人们受到它在表面实践中的作用引诱所习惯于赋予它的意义来，要小得多。肉体有机体构成无所不在的合目的性的领域。我当然不相信，这就标志着它最后的、原来形成的本质。同样，我们可以在其范畴内用不可限量的成功来整理其现象的机械论也没有充分理由作为标志。然而，假如目的论的观点——尽管它只不过是启迪式的或象征性的——有朝一日运用到肉体的有机体上面，那它就会在以极其惊人的，随着每一个生理学的新发现而不断扩大的范畴内证实自己。一种动物的本质依赖于它躯体的直接作用，就是说，它的活动范围越小，那它就更加无限制地同合目的性密切相连。完美无缺的合目的性存在于躯体内部；这种合目的性按照生命运动超越躯体的程度在逐渐减少，因为这些生命运动可以指望一个进行抵制的、反对生命的偶然世界。它既接近它的危害的最高值，也可能接近实现它的最低值，其办法就是：意识到的精神和意志去往远离体内的、结构方面已知的运动及其全部直接作用的任何一个地方。

人类因为有最大的活动范围，因为他确定的目的离他身上有生命力的下意识动作最远，而且与它毫不相干，所以他极少相信自己的目的论。以那种下意识动作为依据的本质虽说是最大的生命的合目的性，但它却要为这种合目的性付出完全受制于躯体先验的代价。自由恰好意味着突破合目的性的可能性；人的行为超越他下意识调整的身体的范围有多大，这种可能性也就有多大。当然，这里

不仅仅指为了食物、保护和继续繁殖的缘故，才直接让整个身体穿越空间的位移，相反地，是指人类在质量和数量方面逐步侵入周遭环境。人类越发达，也就是说越自由，他的行为离用在他身体组织以及该组织的下意识中的合目的性就越远。鉴于在人类有机体中存在的生物现实与该有机体实际行为之间的距离，在原则上可以把人称为不合目的性的生物；他相对地离开了合目的性，离开了这个存在于基本的下意识，因而也是低级有机体的合目的性中的合目的性。

人类曾经获得一个超越目的之上的存在阶段。能够毫无目的地行动，这是人类真正的价值。其中，只是行动要作为全部行动来理解。这些行动要么可以，要么必须是在行动内部有目的性的设计的，就是说，单个的行动系列是由一些导致某种目的的手段组成。但是，这个整体并没有再放进正在超越的总目的论。这样的系列当然不能使生命满足。因为更确切地说，这种生命的大部分都是合目的性的，就是说，它是在其最后环节又作为另一个目的的手段，即最终导致这样一种生命在系列中流动。但是有时候人们却生活在不合目的性之物的范畴中。假如有人想通过把最后环节说成是目的本身的办法来标明这些系列的性质，那他恐怕就要使它们那无与伦比的意义重新退回到更低的阶段，即合目的性的阶段了。其实，这一阶段纯粹只不过是一条通道，一个发展阶段而已。假如我们是纯粹精神，就是说，假如我们的行为再也不认为是我们躯体组织下意识合目的性的一部分或它的继续，那我们在原则上就已经脱离了目的的范畴。

往往目的就是某一行动中低级的和受人轻视的东西。当某一目的把那些本来就不关心价值的手段拉进它那种族的否定性中时，上述情况不仅是完完全全理所当然的，而且这些手段还具有一种它们

根本就无法抛弃的价值。然而这种价值现在却为卑鄙的目的所使用，使整个行动的卑鄙行为或危害性几乎都变得完美无缺。如果一个商人只是为了赚钱，而且要越赚越多，也许甚至还为了以后能用它来买得极其可怜的一些享受，便把全部力量、才智、韧性和勇气都用上的话，那么，对于这些质量来说，剩下的就只有一种叫做不可磨灭的特征的价值了。魅力和意义甚至毫无目的地、以某种体育运动的方式或用放纵只想发泄闷气的办法存在于那些质量之中。但是在那种情况下，它们又被卑鄙、低级的目的所包围。这个目的尽管不能在奇特的联想中摧毁它们的价值，却能给该价值配上相反的征兆。对这一原则的义愤是如此愚蠢，以至目的把手段都奉若神明。（譬如，在通常情况下公众怎么能要求牺牲个人的生命！）然而，正是目的往往亵渎手段，这一点也是明显不过的。

当然，在人们把“有目的的”理解为目的和任何一种延长的手段系列有意识的理智形式时，那就只有人才是有目的的。不过，这仅仅是生命合目的性的一部分，而且是根本不能与动物的目的论相提并论的那一部分。在人的身上，不仅有目的的形成物离开了所有的目的，而且这样做的结果，也无数次地妨碍和损害了我们的目的过程。但是，这仅仅对于能够超越生命的那些本质才有意义。自然，特殊的人类存在的所有形体看来——而且对于我们来说，这里重要的是——业已经历过合目的性的阶段了。在这以后，那些形体才上升到纯粹自在的，即自由的阶段。总的看来，人是很少具有目的性的生物。在他生存的一端，他追随着盲目的本能，该本能再也不像在动物身上那样具有普遍的合目的性，它有偏差，却没有方向，并且由于我们的目的论所提供的手段而变得具有极大的破坏性。在另一端，他对所有的目的论都毫不在乎。在他那里，这种目的论现在正介于那两极之间——脱离目的论的最低和最高程度——

并且它只有通过扩大数量和日趋精美，才能引起关于人是有目的性的生物的幻想。只要他还是这种生物，那他就没有自由，就只能受制于某种特殊的机械论。作为单纯的本能生物我们是自由的，因为在那里所有反抗都已销声匿迹，我们却按照自己的法则生活着。我们在理想的王国里是自由的，而目的论就在这一王国面前寿终正寝。合目的性的领地就是人类本质的中间地带，这就恰似它在各个行动系列中占据着意图与结果之间的中间范围那样。

自由的对立面并非强制；因为首先，按照有机规律性的目的论，不会由于刚才所强调的取消内在的反抗，就可以把事件进程说成是强制行为。只有采取某种方式的自由本质才可以强制，关于那些受自然法则支配的自然事物得如此这般动作一说，是一种愚蠢的人神同形同性论的表现。它们的行为全是真实的。此外，根据某种强制行为的意愿，它还是必要的。这种情况把人们反抗的征兆或可能性放到了那些事物当中。更确切地说，自由的对立面是合目的性。自由绝非否定之物，它不是强制行为的缺席，而是一个全新的范畴。人类的发展一旦离开受到它内在体格约束的合目的性的以及一味往行动中延伸的阶段，就上升为这种全新的范畴。自由并非取消开始期，而是取消终止期。因此，才在艺术、科学、道德和真正的虔诚中有了关于自由的印象，也才有了对因果关系的毫无异议。

下面几页应当密切注视这种解放的实施，一直到它有一个基本的轮廓为止。我在开场白中就把这种实施看成是两个领域：幸福论领域和性爱领域。他们原来都交织到生命的目的论中，想要永不分离。

喜悦和痛苦是原始的——这样人们就可以很好地用普遍的赞同来猜测倡导生气勃勃的、合目的性的行为。舒服的感觉对于吸收有

益于健康的食物，对于在健康环境里的停留，对于种属的繁殖都是诱人的奖赏；痛苦的感觉是对于相反的行为、即对于吓得不敢重复这种行为的生理学惩罚来说，是报警信号。这种联系就是对于人类来说也是存在的，因而，它同样也在有些地方为他们所瓦解。现在，他可以首先寻找对于保存自己和种属都具有破坏性的快乐。然而这一点也只不过是心理上独立于这些促进措施的一种标记而已。与此同时，该独立性获得了快感，同这种作为孤立的次要现象的独立性相比，生物学上的有用性在原则上便甘拜下风了。如果说动物为了即将得到的快乐也会采取某些行动的话，这往往也只不过是一种次要的东西，作为真正的意义站在它后面的是像这样诱发起来的行动的生气勃勃的合目的性。当然，只要人类用整个生命为快乐服务，那他就能使这种转变成为最后的转变。可是这一点也只不过又使手段发展成为目的而已，面对目的论的生命过程，它无法构成真正的新领域，即便这会发展到使其目的达到反常的地步，也是如此。但是在我看来，按照我们称之为“幸福”一词的纯粹含义，一种真正彻底的转变已不在话下。传统伦理学的粗俗心理学很少有不把区分这一概念同快乐概念的那个决定性转变认错的情形；希腊人在这一点上看得更深刻。叔本华也许有权让快乐依赖于上述之需要，依赖于表明快乐深深植根于生命过程单线走向的况状。然而，把我们称作幸福的东西——这里并不涉及所下定义的区别，而是关系到人们自认为还可以另外取名的内在现实性的区别——甚至对于身体健康，因而对于整个的生命合目的性都具有确定无疑的价值；只是除此而外，它还意味着最后的现状，意味着生命努力攀登并拚命超越却又很难超越的顶峰，这就正如人们从已经到达的山峰再也无法继续往上攀登一样。幸福所缺少的是快感的那种分散，正因为有了这种分散，幸福才能变成生命连贯性的纯粹要素。其实，一当

我们自称“幸福”之时，这种连贯性就其整体而言便有了一种根本无法限制的色彩；可以说，快乐特有的感情激动离开了在生命瞬间相互作用中的位置，它作为幸福成了这些瞬间必须通力合作才能达到的一种最终状况。如果“理性”看来离我们以往的智能是那么遥远，致使人们从亚里士多德到柏格森，一再宣布，要把另一种来源，而不是把这种来源从经验有机力量中产生的地点归到理性头上去（尽管那种感情疏远的深刻象征仍然被拒之门外）——那么，我就敢于说出如下似是而非的论调来：纯粹的幸福就像理性在与它有关的领域里一样，按照其属性是一种新东西，是同我们以往的幸福经历相去甚远的东西。只是在幸福的最高阶段，而绝非在快乐的最高阶段，我们才感觉到诸如恩赐之类的东西。这种东西以其光辉照耀着正在内部不断持续着的生命，但它自身决不可能发出这种光辉，更确切地说，这种光辉是从另外一种不可理解的规律中发出的。因此，人们能够寻找快乐，有时甚至很有成效，可是幸福哩——在我们语言的混乱还没有歪曲原意的情况下——犹如雨水和阳光一般洒向我们。这种变化的极端主义又将通过一无所有得到更有力的证实，而不是通过幸福往“极乐”概念的超验的提高。在这里，幸福状况的极富生气现在再也不能怀疑；在这里，极端主义获得了绝对的、因而也是由所有快乐混合而成的自由形式。为了获得这一形式，要投入整个生命，并多次忍受牺牲。根据极乐的概念，幸福从所有内在活力的合目的性中求得解放一事已经完成并已变得一目了然。

尽管不是百分之百的平行，但在遗传学中作为对生命不合目的性行为的威慑是可以想像的痛苦，其情况却大体相似。看来，不幸与痛苦相比，它们之间的关系同幸福与快乐有点接近。我们称之为痛苦的是——我们保留关于使用习惯用语在这里也会使概念界限变

得模糊起来的看法——一个限制在局部范畴的、单线走向的过程。不过，在痛苦之外——有时也在快乐之外——却有我们全部存在的慢性紧张。我们习惯于把这种紧张称为不幸。慢性紧张在生物学上无法超越自我。一生中的痛苦事件借此摆脱那种局限，扩展成为生命的色彩。在这一色彩的基础上，痛苦事件才能再次经历内在目的论的或反目的论的事件。当痛苦顺应生命之时，生命之流便恰似奔向幸福一样，奔向不幸；灵魂既可以在不幸中，也可在幸福中——这里只用相反的征兆——自行做到完美无缺，实现生命的完善，甚至实现痛苦角色的反面——生命的拯救。我们能够在精神上感觉到原则上没有目的论意义的不幸——在我看来，这似乎是人类本质的一个极其重要的标志。

这里所表明的转变在性爱的目的论中比起出现在幸福论的目的论中来，更具有特征性。最先存在的是性吸引力的以及与它相联系的快感的生物学意义。快感变成心理目的，而为了这一心理目的则要寻找学校的庆祝活动，因此，目的论的排列一定会变化，繁殖也会成为真正意愿的一种单纯的、往往并不理想的额外收入。至少这一点还可以——用有些过时的话来说——作为本性为了达到某种目的而施展的诡计出现；假如性爱的意图不再针对整个的性，即不再针对异性中某一个还可以接受的人，而是具有十足的个人特征，并且按照“要么这个、要么没有”的模式实行，这种情况甚至还要明显。因为就连这样的敏锐也能说成是对可以生出发育良好的孩子的最合适对象的直觉。然而与此同时，性爱对于服务生命的坚决回避却与这一点紧紧相连。不管在爱情与官能要求之间存在何种遗传学的或同时性的关系——它们作为现状，按照自身的含义彼此间都毫不相干。那种要求符合种属的本性。在完全针对个人之处，这种普遍的生命之流只能疏浚，但它最终还要重新流回自己泉源的普遍性

中。可是爱情作为爱却具有独特之处：它是心灵中纯粹的、自成一家的内部事件，即当然是在别的个人现在绝对不容混淆的形象四周悄悄出现的事件。人物无数的、无法注视的力量注入爱情之中，但爱情绝对不是为了这些力量才成为中间站，而是要么令人高兴，要么令人沮丧地成为一种最终状况。那种“要是我爱你，这就与你有关”的说法虽然是从反面，却又以无比的纯洁性表明了这种爱情的本质。只要爱情还处于一般性阶段，只要它还是一种要求，那它就是生命为了自己的“目的”而采用的一种形式。只有这种形式才能解放自己，这就正如在——这里是非常片面的——叔本华学说中，只有理智才能摆脱生命的束缚一样；在广泛的、滚滚向前的种属生命中突出过自己和亲爱者的情人知道，如今生命都是为了培育这种价值，即这种新的如此存在。当然，不能把它称为“目的关系”。但是，就像它在种属要求中占据统治地位一样，这种关系中止了——不管这种要求是否能同自律的爱情相比，也不管它是否存在于同爱情不可分离的联系中——因而，爱情也就把目的论的整个范畴远远抛在了身后。这种范畴仅仅决定它那与生命相关的初期形式，即该范畴由此成长为自由的自我存在的形式。凭借这种存在，性爱可以达到那些极其理想化的阶段。在这些阶段上，关于多多生产吧，不断增加吧的说法（当然，这同女朋友的话完全是针锋相对的），被认为是反对爱情本质的叛逆罪而遭到拒绝。确实在这里有一个永恒的过渡，在被驱赶到异性的初衷里，爱情大概很少“预先形成”吧。所以这是后成论的一个缓慢过程，即让爱情从那种过渡中产生的过程；现实把连续性的形式放到了两个想像的、按照本质用一条绝对界线区分开来的范畴之中。

因此，这里所涉及的并非“世界”的那种形成，而只应就个别线条说明扩展到其他范围的、导致各种世界观以取得具有无限容量

之自律形式的过程。利用它们形成了原来的所谓文化领域，因而人们也许可以说，当在生命中以及为了生命的缘故制造的范畴变成生命客体内在价值构成的独立形象时，一般说来，文化就会产生。虽然宗教、艺术和科学作为这样的东西，在超心理学理想中肯定具有自己的意义，但世俗主体生命的某些过程还是像这些过程的胚胎阶段一样，从那些阶段看来，它们就像是自己的早期形式；或者按照从前的说法：正是这同一情况出现在生命的形式中，而这个形式就是那些以独特的世俗理想形式出现的东西。在那些形式的——即现有内容形成某一世界的——推动力或造型方式本身成为关键的那一瞬间（而迄今为止生命及其物质利益联系还是这种关键），在现有内容自愿制造或者塑造一个对象的时刻，每次都有一部分文化领域传播开来，这些领域现在似乎都站在生命面前，给它提供它行程的各站或内容的储备。

也许只有在这种前提下才能理解有别于一般现有知识的科学之纯粹本质。实际生命到处都有认识过程，比人们习惯于弄清楚的还要多：在科学诞生之前，我们获得的知识比起为了建立我们实际的、既是外部也是内部的关系所要求的知识来，大体上不多也不少。所谓不少，是因为如果不存在某种程度和充分的科学想像，我们面临着科学想像所带来的生命的制约性，就不会生存下去；所谓不多，是因为在只有生命作为这样的现实生命才合适时，这种情况对于本来就没有一席之地的这种知识来说，可能是一个多余的负担——当然，介于太少和太多之间的程度在这里将分别按个人与历史状况，发生极大的变化。

关于生命的规定在这里如何重要这一点表现在：这种零星的知识在别的时期看来，可能感到残缺不全和偶然，但它往往作为某种自成一统的、令人满意的连贯性出现。为这个当时感觉到的统一体

所进行的辩护以及所陈述的主要理由，从这些认识复合体的逻辑性和实际内容看，都不善于承认另外那些时期。再说，生命的规定也只能存在于现实所要求的、独立决定的生命状况中。我们知识想像中占压倒优势的量表明，似乎它是由生命的合目的性引起和决定的——在这种情况下，这一合目的性更精确的定义尚不能按照含义和倾向来确定。

我也感到，这个量是对付极端怀疑论或理论虚无主义的惟一的极端手段。对于虚无主义来说，每一个所谓的真理从一开始都只不过是幻想而已。要是人们关于对象的每一个想像都是错误的话，那就没有一个人能——这大概不需要证据吧——活上哪怕一天。可我们却活着。所以，说我们经常弄错是不可能的；我们至少得占有足够的真理，以便抵消所出现的、直至危及生命可能性的错误。因此，这种真理的内容当然也就取决于世界各种生命所希望的内容。对于印度瑜伽教派信徒和柏林交易所投机者，对于柏拉图和澳大利亚黑人是真理的内容，彼此都相距甚远，互不相干。如果“生命”对于他们的每一个真理与对于其他真理的意义毫无区别，因而为了每一个特殊真理便要求通向该真理的、相互间的认识基础，那么，根据这些人的世界想像来引导他们就会是完全不可思议的。只是为了避免实用主义的狭隘性，人们要弄清楚，我们的精神过程尽管在为我们在世界上的生气勃勃的行为尽心尽力，但这些过程本身却是这种行为和这个世界的一部分。因此，把我们意识过程的意义和目的全部投入到我们的行动中，即我们同外部世界的实际关系中，这样做是非常片面，非常盲目的。这里还涉及到并不由终止期来决定的“合目的性”。力量的充分发挥，内心倾向的实现或只是完全自觉的解释，处于顺从的或被制服的材料发展和形成中的存在的表现——这就是价值，对于用我们行为的结果来衡量的成就来说，它

是在意义上协调一致的价值。这些价值很明显地出现在由认识的想像所确定的任何一种制约性中，而这种想像也通过制约性的益处证实了自己的正确性。再说，一种思想的活力价值绝不仅仅存在于可以让人们看出自己就是价值内容合乎逻辑的发挥或心理发挥的那种事物中，而且它的如此存在作为我们生命的一个要素直接就成为活力价值寓于其中的生命的一种要么珍贵、要么低劣的质量。我们过分习惯于把自己的思想仅仅集中到思想所预示的内容，集中到思想那个本来就苍白无力的想像的内容上了（尽管这些内容也可能产生具体的后果），而这里涉及到的却是思想的另一面，即其中要么是目录、要么是象征的、生气勃勃的现实的一面。我们的思想不仅仅意味着人们能够用概念——这些概念本身早已经在生命的彼岸——表达的内容，而且它们自己就是这种内容。它们是现实生命的现实脉搏。在这种生命中的这些脉搏并非首先通过内部或外部作用来介绍，它们好歹都在为生命的价值最高值，即它理想的目的“服务”。在我简述生命的合目的性时，总是指的这种扩展和深入。

假如我们把自己的生命视为生物过程，那就无异于将植物与世界的现实结合在一起，它所有的职能犹如熟睡者的呼吸一样，就会在这些职能的合目的性中得到发挥。如果现在往我们现实的这一目的论中插入一种认识，我们的状况和我们的作用也并不会因此而有原则性的变化：滚滚向前的生命也只不过增加了这种波浪形式而已。就这一方面来说，认识无异于生命本身的一个场面。这一场面准备着另一个场面，并以此来为生气勃勃的总目的服务。认识表示赞同这些所谓的纯感性表象。这些表象就是作为整体受到目的论指挥的实体机械论的继续。如果要保留这最后的表象，同一本质所有适应并决定生命的表象就必须如此。生命之流在流动着。它既在流动，又受到限制，它就像通过它的要素当中的任何一个别的要素那

样，通过这些想像；事物的自觉形象在其中站立起来的范畴都是一些在生气勃勃的连贯性内部的单纯工具。在我看来，下面的假定是不充分的，是半途而废的。该假定称：存在着一种绝对的、对所有本质都适用的真理，存在着“现实”的一种在客观上掩盖起来的相反形象——这一假定将会逐渐为人类所证实。与此同时，在更大程度上掌握这一真理的智者会因此在为生存的斗争中比愚者领先一步，而且就像这样，在选择的普通道路上，真理的有用性也会成为掌握和传播真理的原因。在基本主题中，叔本华关于理智的学说——倘若意志使用这种理智为它服务的话——并不是别的什么东西。就连他也毫不怀疑一个按照其内容在生命面前是独立的，理智所占有的真理之想像的存在，因为以为借助这种现实认识就能达到目的的生活意志促使他这样做。撇开所有的批评不看，这种实用主义理论无论如何让真理自身的本质变得模糊不清了。人们爱怎么解释就怎么解释吧，不管怎样，这种理论都是某种在精神上独立于生命的、只是可能准备为生命所掌握的理论。不过这里涉及到的却是那种想像方式的对立面。人们可以按照该想像方式不充分的表达方式，用下述办法来表示这一对立面：那里存在着一种卷入生命的真实事物，因为该物有益于对立面；在这里，我们把证明是促进生命发展的精神内容称为真正的内容，把进行破坏的、妨碍生命的精神内容称为错误。在这里，现在突然理解到，对于不同的生命形式和生命观点能够而且必须具有不同的“真理”；这个关于思想与现实“一致”的、一错再错的问题已经迎刃而解，因为思想仅仅是众多有机过程中的一个过程，我们的生命现实在宇宙现实中具有这些过程，而且能够使得在公正地行使这一职能时，同对象在形态上的“一致”变为不可能；最终，正如人类非常具体的，的的确确只是“实际的”行为本身如何动作，要视理论真理“而定”那样，困难

会克服（如今人们通过精神财富的某种人格化也勉强接受了这种行为），其条件就是：这些真理只能是某些思潮的理论性表述或概念性反映，而且正是这些思潮在自身及其意识过程中产生着发展中的生命的实际的、生气勃勃的连贯性。

如果有朝一日一个成熟的认识世界成为我们已经掌握并且经过仔细研究的财富，那情况当然就会完全不同。对于我们经验的日常需要来说，首先要有一个需要掌握、需要我们的行为适应的固定真理：在这里，那种真实的东西是富庶的。可是，这并不触及它怎样成为真理以及这一真理原来意味着什么这样一个问题。这一问题按照统一的方式，只能如此才能得到圆满的解决：生命像创造它所有的其他职能那样，也创造认识职能；在这里适用的是：富庶的东西只能是真实的。为了像世界上的植物那样，用这种直线目的论的方式保存自己，于是，人类便成了一种过分多样化的生物。人类众多的感觉印象和众多同他有关的世界的接触面，要求来自这一世界的影响的那种集中，要求对他由于形成概念和范畴形式而引起的反应的那种准备。至于有关人们也可以反过来把这种众多说成是让世界关系的那种多样性落到人们自己头上的原因一说，仅仅证明目的只不过为生命的真正法则提供一种暂时的或者象征性的表达而已。理智的形式正在我们四周为我们的实际生命建设一个世界，因而，这些形式也就使得介于人世内容与我们之间的实际联系成为可能；为了对内容进行必要的加工，这些形式也确实存在着。除了这种职能，它们不应存在于生命之中。可能有人会断言，所谓因果关系只不过是感觉到的、有意识的生命作用往对象世界的转移。如果这样，那就意味着，生命在其本质范围内给自己造就一种形式，借助该形式，生命能获得一个实际上可以加工的世界。使我们对于自己在哪儿也“见”不到深信不疑的因果关系一事感到惊奇万分的东

西，直接来自于该因果关系，即我们在世界上的实际现实作用的一种形式和条件这一情况；此外，对于这种目的，对于我们纯真实的、由因果关系形成其先决条件的干预而言，通过“观察”在理论上客观地确定因果关系并非必不可少。

然而，所有这些生气勃勃决定的“认识”都还不是科学：不能通过这种认识，逐步地，尽管也是如此巨大的提高和完善来实现科学的原则——相反地，只有在这一时刻才能实现，这一时刻就是：在迄今所描述的关系颠倒过来之时，在认识的形式充满内容的范围内，内容才使人感到兴趣。在我看来，所有这一类科学的本质就在于，某些精神形式（因果关系、归纳的和演绎的推断、系统性的条理、事实判断的标准等等）在那里是想像的，已知的人世内容通过置入科学，所要满足的正是这些精神形式。在心理实现中表现出：为了生存，首先人们在认识；其次，存在着为了认识而活着的人。至于选择什么样的内容来表现自己是那种要求的实现者，这纯属偶然，这里取决于历史心理学的状况。对于科学而言，所有内容原则上都是等值的，因为在科学中，在同生气勃勃的目的论认识极其独特的对立中，作为这样一种对象是无所谓的；倘若这个对象比那个对象为进一步的认识赢得更多的好处，那么，对象的价值优先地位在这里就仅仅同科学内部的技巧有关。此外，有人说：对于我们而言，人类的生理学比蝙蝠的生理学更有价值，歌德的传记比他的裁缝的传记更有价值。按照来自科学外部，而不是来自这样一种真理兴趣的估计，这一说法是有根据的。一般性的转化，即在科学中的“为真理而真理”虽然几乎经常都是指的道德上的、摈弃外部怀疑的、在这里与我们毫不相干的含义；但是实际上它却击中了科学内部先验的本质，而这时人们还在为了生存的实践当中，为了上帝或者福祉的宗教当中和为了美学价值的艺术当中寻找真理。假如在这

最后两个目的论当中，另外的表象作为理论上真实的表象，也许是有用的表象的话，那么这里所要寻找的也就是这些另外的表象，而不是那些表象。

生命系列的内容及其意义和强制寓于其中的相关性在这里尽皆冰销瓦解了；为了生命而认识这些相关性的意义不再决定它们的获取和整理，而这些相关性却取决于把这些现在被当成内在价值的认识形式运用到内容上去的要求和可能性——当然这也有保留，像这样获得的东西又会从这些观点中消失，并能重新充满着生气勃勃的动力，消失在目的论的生命之流中。假如现在这种表意中心观点在所有可能的内容中实现，假如这些内容全都显示出那种形式，那种总体连贯性，即把认识法则的专制托付给它们的那种形式，那么，科学也就完美无缺了。当我们寻找对于由实际必要性，由意志和感情操纵和实现的生命之流的认识时，这些认识可能还是非常真实的——它们并不通过同其他真理的联系来获得自己的位置，因为就连真理也绝非最后掌握和聚集这些认识的概念；相反地，必须从生命线中首先把这些认识清除掉，这样做是为了成为科学，就是说为了跻身于只是真实事物的、在想像中事先指定的领域。这一真实事物的内容只有通过它们满足于认识规范才能指定和相互连结起来。至于这些规范本身不仅从它们出现的时间，而且从它们质的明确性来看，都来自先于它们的生命的要求一说，对此是完全无关紧要的。关于它们现在是——尽管听起来似是而非——真正的真理价值的承担者这一点就已足矣；真理之所以成为真理，其理由并不在于真理现在获得的专制地位。

真实事物的周围现在作为科学已经完全独立，就是说正因为如此，它再也没有“理由”了。这一提法立即就说明了为什么给原则的有效存在提供的每一个证据在这里都使真理形成一个圆圈的道

理。既不是关于不存在真理的否定命题，也不是关于存在着真理的肯定命题，在人们没有假定真理已经存在的情况下，也能够单独作为命题提出来。在科学自我满足的形式中，真实之物是一种自由飘浮的复合体。在这个复合体内，各个细节都可能通过别的细节来证明自己是真实的，但是这一复合体作为以如此方式证明的整体却是无能为力的。假如科学达到完美无缺的境地，那么人们从一个成为公理的真理 A 出发，通过它即可证明定理 B，通过 B 证明定理 C，如此等等。接着，人们在经历全部知识内容之后所到达的终点 Z 又会从它那一方面给最初尚未证明的起点 A 提供论据。这是一个圆圈，但不是一个有错误的圆圈，因为只有在细节与细节之间，这一形式才使证明过程成为泡影；但是关于说到在一个整体中每一部分最后都只能在完美的相互作用中形成别的任一部分的说法，却是该形式完整统一和自我满足的表现。世界作为想像中绝对存在的事物只能支撑自己，只有通过特有的飘浮才能保持不变，所以在科学认识的范畴内（按照这种观念）作为一个整体出现的世界也能做到这一点。该世界完全建立在理论论证的形式之上；不过，关于这一形式的有效性，很明显只有通过一种预期理由才能在理论上得到证明。可是只有如此，才能合法地在科学认识的世界范围内得到证实。在某一时刻人们让这一世界处于生命连贯性的包围中，并在它的基础上建立起来。正是在这一瞬间，情况发生了变化。现在，所有那些知识内容都有了“理由”，即一个置于知识之外的理由。如今，全部生命的实际目的论（对于这种并不充分的表述往往明显地、持有各种保留地）提供了某种表象之所以正确或错误的证据；正像我已经提到过的那样，如今通过我们都活着这一事实，就提供了关于我们的认识不能普遍地存在于谬误之中的证据。相对性适用于认识，因为认识作为人类生命整体相互交错及其发展中的单个作

用就寓于这种相对性中。在这里，认识将获得被证实的可能性，而且在完全克服那种相对性的情况下，它作为科学宇宙还将赢得主权和独立，但为此它要付出失去可能被证实这一代价。

但是，不管这些（广义上的）逻辑形式和方法论形式出现在何种生命关系中，也不管它们服务于何种历史目的，关键仍然是：它们如今仍然在纯粹的、拒绝任何进一步合法化的专制制度中——作为科学的内容——给自己创造对象。那种为生命所要求、同时又注入生命的实际知识，原则上与科学毫不相干；从科学的立场看，它只是科学的一种雏形。康德关于知性创造自然界，给自然界规定其法则的设想，仅仅适用于内在的科学世界。认识倘若是意识到的实际生命的脉搏或中介，那它就绝不会来自于纯粹智力形式所特有的创造性，而是得之于生命的那个动力，正是这种动力把我们的现实同自己和世界的现实交织在一起。尽管现在对于科学和实践来说，单个对象的形象都相同，但这些构成理论“世界”的形象及其联系的总体——我们把形象及其联系称为科学——也只有通过转变才能产生。在这里，正是这一转变把认识形象的确定理由从生命的内容及其意义中抽出来，放到了认识形式自身之中。现在，这些认识形式好像充满了真正的创造力，它们自己在创造一个世界。这个世界本身固有的规律性和丰富性并不会由于下述情况而有所变动。这种情况就是：我们关于存在一个想像世界的论文只不过把个别的、往往是毫无联系的部分变成我们的财富而已。因为只有借助这种转变，本身在逻辑上相互联系的整体才会在想像中出现在我们眼前，而科学知识则是对它的临摹。只要知识还仅仅是生命过程的一瞬间，是来自它、又注入它的一瞬间，那就谈不上这类事情，而在这种情况下要提到的倒是知觉的实现。这种知觉是生气勃勃的合目的性，是在我们当中制造某种存在，在我们与事物之间制造某种存在

关系。也许人们会说：生命是发明，科学是发现。就是在那里，对于自己意图的认识也在按照一个统一的整体排列起来。只不过这还不是科学的理论宇宙，就内在与外在行为而言，它是实践生命的路线。因此，对于科学而言，由生命所生产和消耗的知识很难不具有临时性，因为自愿承担起将世界内容塑造成科学的思维形式本身也在生命过程中产生，只不过它们是我们与其他存在之间那种实际关系的最原则的表现而已。这些形式和要求的来源丝毫没有触及科学的本质。因为真正说来这些形式和要求在质的本性方面究竟如何，对于这种本质无关紧要；只是它们现在又反过来决定世界，而且还把内容收进这一世界，以满足其形式——这样便形成了与生命相分离的科学。

在科学生气勃勃的雏形之内和科学自身内部孤立的内容之间，看起来往往无法区分，而要区分也只能通过对整体的观察，通过种种联系和内在意图才能进行。所有这一切在相当大的程度上增加了透彻理解这种转变的极端主义的困难。在艺术世界来自于由生命所创造的雏形并超越这种雏形的地方，这种孤立的内容也就显得更为清楚。

可以肯定，对于在经验方面实际存在的鲜明生动的领域来说，给我们提供的是按照另外一种原则形成的世界观，而不是那种促使科学承认我们是对象的世界观。对于对象而言，绝对协调的事物穿过无限空间扩展开来，这时可能既不特别强调某一点，也不会因此强迫它们划分空间层面。再说，它们在这里就像空间本身一样，存在于绝对的连续性、即相同的连续性中，更何况各个最小的部分通过自己不停的运动，同邻近的任何部分都有着生气勃勃的联系。最终这种运动意味着不断的流动；能量的不断转换不允许一种形式有真正的坚固性，不允许在质的方面或空间上坚持某种现成的存在。

某个活的主体一注视世界，这些规定立即就会彻底改观。首先，某个中心或出发点同对象都是现成的。这一出发点把立体事物有规律的并存送进萦绕在注视者大脑里的一种分成等级的或未来的顺序中。现在有这样一些被强调的近和远、清晰与模糊、移动和跳跃、重合与空白，在事物无主体的存在中，根本没有一种类推法能适用于它们。同样，物质的稳定性（当然是在原子论问题不涉及的范围内）也被我们的实际观察所打破，所以人们也许会说：这种观察可能就寓于从存在的连续性里对某些"事物"进行有限制的剪裁中。我们从那种客观的连续性中得出或者说得更正确些是注入这些被当作以某种方式结合起来的统一体的事物，这样一来，我们也就"观察"了它们。因此，现实的赫拉克利特河流最后在事物客观的、一时的生成中被我们的目光给堵住了：我们观察的方式确实给自己创造了固定不变的形象。所谓柏拉图式设想大概也就是现实行为的反面吧。因为根据这种设想，如果不是就绝对意义，而是就确切和经验意义而言，物质世界仅仅显示永恒的运动和变化，只有抽象的思维才掌握真理，即掌握各种形式万古不变的如此存在。

如果人们在密切注视这些由生命及其实际安排所拥有的、我们进行观察的作用方式时，超过了实践赋予这些方式的限度，他就会在作用方式中遇到造型艺术的创作方法。因为造型艺术创作方法的主要性能大概就是：它要使自己的形体作为一个自满自足的统一体，消除与现实生活连续不断的结合，割断同所有外界的联系，获得一种按其意愿对生成、变化和消失一无所知的形式。不过现在这并不是一种技巧，不是一种使生命在我们的环境里变成对于我们这样的组织必不可少的技巧——在这里，挑选某个对象作为"一种事物"、一个概念的标本，仅仅只不过是为了即刻又让该对象补充到川流不息的生命过程中去——这样的造型就是艺术的目的本身。这个

内容，即本来的对象现在并非为了这种联系的缘故，就必须采用该形式的那种生命攸关之物，它倒是作为一种相对偶然的内容被挑选出来，使这种艺术形式在它身上得到表现，使该形式就像在科学中所有事物尽皆平等那样，也许能得到平等的权利——因为这些事物作为被视为最终目的的认识材料，绝非“合理”的，而是无足轻重的。这就是这一命题中的合法因素。该命题断言，它那具体的内容对于艺术品来说也许是无关紧要的。偏偏从合法因素出发，为了真实的艺术练习，又要否定这一命题，因为对象不同，给这些对象身上实现纯艺术观察所提供的可能性的层面也不同。这些对象在这方面的区别又给内容提供一种用于艺术的价值区别，而它们那些来自于其他价值范畴的差别则有权呆在这种艺术之外——人们可以把造型艺术中的创作过程说成是艺术观察过程的继续。外部与内部幻觉在别的人那里被结合到了形形色色的实际系列之中，这样一来，它们虽然能够赋予这些系列以个别内容，并对它们进行一些修改，但是真正的推动和贯彻始终的目的并不来自这样一种观察；在这里，它仍然只是一种往常早已成为有意行动的手段。哪里不是有意行动的一种手段，那里就只是一种静观的手段，一种绝对不能付诸实施的观察。然而对于画家而言，似乎在他进行创作之时，这种观察行动本身在某种程度上就会转化成为手的动能。众所周知，不少艺术家在极其自由的改造自然时，都认为他们所创作的就是自己所“观察”的事物，这种情况也可能是出于这种直接联系的感情吧；只不过这些艺术家表明自己几乎是一种主观实体传播形式上相同的事物，然而这种相同之物实际上却是一种功能性的、对于原因和结果的一致或不一致完全无足轻重的事物——纯粹观察的创造性生成。往常这种生成只是在要有所依靠和进行调解时才把自己的力量掺入来自其他河流的水流中。但是很明显，这种独立的、自行负责的、

对艺术家行动的观察过程的延伸，却适应在往常的观察中并不存在的、艺术观察本身的独立行动的能力。在这里，观察似乎已经从它与非视觉的实际目的的紧密结合中分离出来。事情完全按照自身规律进行，因此人们有理由把艺术家的观察叫做创造性的观察——但它最终只有通过正好由此引起的修改，才能同人们的观察完全区分开来。

在这里，事情只不过颠倒了一下：不是为了内容的缘故观察职能才发生效用，而是为了这个观察职能并通过它才塑造出内容来；用一句一针内血的话来说，就是：一般情况下，我们之所以观察是为了活命，而艺术家之所以活着，则是为了进行观察。当然，人们也许不会忘记，整个人类通常看到的不仅仅是作为解剖学中精密器官的眼睛。如果说现在艺术家的眼睛确实是在按照一种特别独立的例外意向进行观察的话，那么这种看法也绝不等于其他人的看法，因为其他人认为，艺术家的眼睛是在真正的生活更加明显的抽象化中发挥作用的。恰恰相反，在具有创造能力的艺术家那里，一大批生活进入他的观察之中，生活整体更加心甘情愿地被引向这一方向。艺术家一生中只是在次要的，也可以说是技巧方面比别的人有更多的观察；而在主要的和基本的方面，他在自己的观察中却比别的人有更多的活力；那种变化所要表达的正是：那个在现实生活范围内并为现实生活所创造的形式正在创造一个理想的世界，其途径就是：这一形式不再适应生气勃勃的规则，而是自己确定或者形成一种规则，但生活作为现实、表象和形象却必须适应这一规则。

我这里只提到实际经验的观察和艺术家的观察与形象之间这种关系的单个特征。每种视觉都直接意味着在无限的可能性中进行挑选；在各自的视野范畴内，我们出于只是在例外的情况下同纯粹的视觉有关的动机，往往只强调少数几点；知觉让无数事物置身于知

觉范围之外，就仿佛这些事物根本就不存在似的；甚至在每个单独的对象身上也存在着不少为我们的目光所忽视的侧面和质量。因此，我们直观世界的形成，不仅仅通过可以指名道姓的肉体与心理上的先验论，而且还在不断地以消极的方式继续下去。所以，我们直观世界的材料并非那种真正存在的材料，而是在去除无数可能的成分之后剩下的残余——但该残余却以非常积极的方式决定着整体的结构、联系和统一体的形成。因此，假如有一位现代著名画家说：绘画就是删除——那么，这一真理的前提也就成了另一个真理，即：观察就是删除。只要在这一方面将艺术过程的特点全部描述出来，艺术过程——在那种彻底改变意图的情况下——就是我们完全感知世界的方式的继续，也可以说是该方式的系统的提高。“删除”在这里，在艺术上起到假定的作用，而它在实践中却是一种讨厌的必然性。艺术家——这一点刚才已经考虑到了——比别的人观察得更多，就是说，现在他之所以必须比旁人占有更多的材料，是因为他要作更多的“删除”，因为对于艺术创作而言，观察到的东西并不像对于生活那样，只是一种要素，一种此外还要由外界那个充满活力的目的马上决定的要素。所以，我们大家确实都是观察者、都是残缺不全的或者不成熟的画家，就像我们都是认识者，都是这样的科学家一样。不过，这种由此出发而逐渐出现的区别却不允许胡乱用于把理想的形体解释为加强旨在逐渐加速的活力过程。

生活事实在这个意义上以艺术雏形的面目出现一事，不仅在这一举例说明的主观的情况中，也在客观情况方面表现出来。原始民族的艺术形体往往是从这一点出发的，这就是：譬如一块石头大概会使你想起人或动物的形象来，更何况那些形体现在通过敲击、退色或者别的辅助手段使这种相似性变得完善起来了。首要的事件是

联想的心理事件，是随处可以获得实际生活的光学与概念的结合。从外表看，进一步突出相似性只不过是在逐渐继续这种仿效而已。可是就其含义而言，却完全是一种原则上的转变。现有形象在心理过程中变成了比方一条鱼的形象之后，现在这条鱼的形象就变得积极起来，按照仅仅存在于它身上的法则，自愿创造一个明显可见的形体。首先是石块的形象引起了鱼的理念，但紧接着鱼的直观理念又成了石块的形象。观察过程受到同外界偶然的现实联系的驱使去感知形式，现在它独执牛耳，因而：把形体看成鱼这一做法，现在已不再是被他物决定的因素，而是决定他物的因素；在生气勃勃的实践稳获形式之后，现在观察也在创造艺术形体了。剪裁、解释和统一意味着我们在对客观的自然界进行观察，如今这一切都会变成自我决定之物，因为这种观察只有在那非常实际的情况下才有可能；生命已不再具有形式，为了在生存内容上独立自主地安排自己，它要从这些内容中把其他由形式促成的生命联系都一概除掉；一方面，自由的感情，即所有的艺术寓于自身过程以及自身结果的感情，由此变得可以理解，因为在这里，精神确实在按照本性的法则创造着；另一方面，生命过程的内容只要是以纯粹天然的真实面目和与世界相结合的形式出现，它也会由此显示出艺术品的雏形来。纯洁无辜的感情可以看成是艺术一贯的职权。

这种感情可能同号称脱离所有世界现实的独立性有关联，通常我们可以说是把观察以及接踵而来的行动都掺进了这种独立性的全部艰巨性和价值偶然性中。艺术也可能表现一种哪怕是非常下流的情景。但是这种特性之所以为它所独有，也只是在经历这一情景，因此也是它的内容置于迥然不同的范畴之中，而不是在单纯观察的范畴中时才有可能。如果人们把艺术的那种纯洁看作一种积极的思想——就像它按照伦理的或者宗教的方式以同样的名义出现那

样——那他就可能对这种纯洁进行错误的解释。在这种情况下，涉及到的是生活的纯洁，而在艺术中则是关于生活的纯洁。因此艺术家们要防止所有的道德说教对他们的指责，说他们并不感到自己受到这种仅仅涉及这些指责的生活形式的东西的打击。因为，有多少生活流进了艺术创作中，又有多少生活从中流了出来，这都无关紧要。作为艺术创作，它脱离了生活，因为在生活中，观察不管怎样，充其量也不过是诸多要素中的一个。它只是观察以及观察“单纯的”，也就是为所有生活联系分离开来的创造性结论。艺术观察作为这样一种观察过程的安稳统治并不抽象，所以看来倒是应当这样来描述这种实际经验的观察了。因为正是由于事物的非艺术形象来自于绝非直观的对准、联合和离心，而且还是众多用于实际目的的同等手段之一，所以必须放弃直观现象大量的纯粹结论；实践并非要接受观察到的全部事物，而只接受其中的一部分，实践要拿这一部分派作完全不同的用途。

在实际关系中，观察的事物也许已经融合到了生命整体之中，正如活的肢体并非活的身体的“碎块”一样，这种事物也不是碎片；但是，如果纯粹作为观察来评价，那么它在此处从可能观察到的整体中扣除一部分之后，就得到了一块单纯的碎片。艺术品远不如某些现实的形象那样会骗人，这一点通过对艺术品的解释就已经一目了然了。因为，不管人们怎样解释后面一种同他对象之间的、被看作是他的“正确性”的关系，也不管他怎样保证这种正确性，这种正确性却总未实现——这就是永远也无法排除的可能性。当然，甚至连艺术品也捕捉了对象并把它变成自己忠实可靠、保护良好的材料。但是假如过去曾经发生过这种事情，那么就连艺术塑造现在也会全部缩回身去。这样做纯粹是为了艺术塑造自身形式的要求，而与它的艺术意义有某种关系（或者像人们通常可能提到的那

种关系）的类似东西却都已经不复存在。只有生命的非艺术兴趣才能使艺术品同模特之间的形态关系变得举足轻重。但是，既然艺术品仅仅按照内在的艺术质量得到对自己纯粹的评价，既然它根本就不愿意说出这样一种作为现实的外界对象，所以也就绝不能通过这种现实之物去行骗。艺术品缺乏这样一种补充，通过该补充，艺术品也许会变成幻想。这种补充的存在不管是给生命的还是科学的现实想像，都有可能带来谬误。

我还要用一个生僻而又棘手的情况，来阐明从与生命有千丝万缕联系的现实形象转变为艺术形象的极端主义。须知，这种转变如今正让所经历的现实观察服务于纯粹的观察形式，服务于它内在的规律和魅力，因而也就完全能够创造这样的艺术品。古代日本的茶杯尽管现在成了盛水的器具，但它们却刻着无数纤巧的金色线条，裂缝或打破的器具就是利用这些线条来修补的。在欧洲人看来，这些陶器器具开始都显得十分土气，甚至显得粗俗和偶然，然后它们才向具有丰富鉴赏能力的人显示自己的美丽和深度。不过这样一来，它们也就不会像中国瓷器那样，成为寻常意义上的“艺术”，而是像某种介乎偶然的天然产品和风格化艺术之间的中间物，我们欧洲的美学还没有一个范畴能概括该中间物具有特征性的统一体。可能这里还不涉及到自然主义艺术的综合，因为任何一个被表现的内容都并非天然，而形体的直接存在却是天然的。从颜色层次和表面处理中虽然往往得到一种天然的印象，使人联想到一块石头或者一块鱼皮，联想到树皮或者云彩。但是这并非自然主义的模仿，而是——因为人们只能象征性地描述这种奇特的印象——自然界仿佛让它在所提到的对象身上引起的视觉和触觉要素，现在在某种变换中通过一个日本人的手冒了出来。如今在这一点上，裂缝和缺口都是某种纯天然的偶然物，在无法修补的情况下，自然也就呈现出这

副模样来。就在这时，接踵而来的金色线条就像通过一种事先固定好的和谐，在很多情况下得到一个在表现以及面积分配方面使人心醉神迷的、艺术上完美无缺的形象。这个形象如此完美无缺的，所以裂缝的偶然性往往很难令人置信。也许我们的原则在任何地方都不会比这里更明显的了。在这里，艺术过程同自然观紧紧相连，只能在金线的宽度、鲜明轮廓和色调上面表现它的选择自由来。艺术家所见到的事物比任何地方都更直接地转变成他所从事的事业。但是，对于从一种天然决定的经验事物转化成一种无疑是艺术形式的事物这一印象的那种骤变表明，在这里必然出现原则性的转变。只要杯子的破损还是原来的形式，它的视觉形象也就可以由综合观察过程得出；可是这样一来，视觉形象就纯粹是天然的，而且由我们的观察同天然性的紧密结合来决定。但是现在，像这样完成的视觉形式却指挥着艺术活动。假如由于我们的生活同已知现实的紧密结合，就使对该现实的观察成为艺术的雏形；假如那种观察脱离这种结合，自愿把创造者的生活引入它独立的节奏中，就会出现艺术，那么，这种艺术也就是凭经验在现实的关系中感觉到的线条形象。对于陶瓷艺术家而言，这一形象会成为他按照什么样的外观制造茶杯的准绳。摆脱实际生活的视觉形象就会产生艺术品，而这种摆脱在制作一种新的、如今服从于观察作用的形体时也会变得有用。

如果这种事实真相果然有效，那么经常听到的奇谈怪论就可以利用它来说明：正如各个时代的艺术家当时的艺术都给这一时代作出如下规定那样，自然界的面貌对于每个时代都是如此。那个规定就是：我们并不是“客观地”，而是在用艺术家的眼光观察现实。不管这是否全部真理，都一样——因为这至少也是部分真理啊。艺术决定我们观察方式的可能性就在于：观察决定艺术。在我们的人世生活引起观察之后，艺术家们就会消除观察作用同分别形成的自满

自足能力的这层关系——这里所说的能力是指把事物置入某种只有通过观察才能产生的联系的能力。如今，这一点又反过来对经验的、合乎世情的观察起反作用：艺术之起源于生气勃勃的雏形架起了一座桥梁，通过这座桥梁，艺术又反过头去重新同生活联系起来。我们都是先存画家，因而在现实画家给我们开辟道路之后，能够效法他们。这些艺术家大概也只能像一个思想家那样处理问题。如果有经验的话，这位思想家就能从中获得作为纯粹的独立形体的因果关系——这种情况之所以可能，是因为这种因果关系自己已经形成那样的经验。他们并不强迫我们——只要那种奇谈怪论还只是以这种奇特现象为依据，那就正如它所说的那样——接受他们那种纯艺术的观察方式，以代替我们没有那些艺术家也会具有的普遍的非艺术观察方式；而是只有当时先验的特别扩大才由他们决定，不过这里的先验本来在它非艺术的作用过程中就是艺术的雏形。这种情况不仅适用于绘画，而且也同样适用于诗艺。假如我们的感觉和经历同诗人在我们之前所感觉过和经历过的一样，那么情况就会如此，因为各种范畴从一开始就为了形成内心世界密切合作过，而且这些范畴还是在单纯清除和仅仅在自己身上俯首帖耳的掌握精神材料时创造“艺术”的。

我那些关于观察艺术的言论，也决定着诗艺：我们大家都是先存诗人。只是别忘了，这种表述方式就是把原定日期提前，因为这些在经验实际生活中起作用的有关形式还不是艺术，甚至还不是“一丝一毫”的艺术；它们是另外一种东西。这种东西并非逐渐形成，而是普遍形成的，它肯定可以转化成艺术。对于诗歌而言，这里不能不使人回想起语言的表达方式来。如果我们把语言仅仅视为一种人们相互理解的手段，那么在这一逻辑过程中，看来就没有任何一个合艺术性的东西有自己存在的空间了。然而，这一点只有在

这种情况下才适用，即：一种可以说是机械地将某种意识内容往另一种意识的倾倒成了问题，而且按照这个意图，一个人的言论在他人身上不可能发挥特殊的作用之时。在这里，言简意赅的电报文体显然足已够矣。只是——口头以及书面——除了在已经引起的和正在引起的想像之间的内容相同之外，讲话的目的还习惯于要求接受者的精神运动。这些运动并非以同样方式在逻辑上就能够强迫进行的，它们虽然由所听到的内容引起，却又是在比单纯事物内容的再生产更高的程度上，来自于这位倾听者的自发性。但他应当以某种情绪接受所听到的内容，他应当把它铭记心间，或者恰恰相反转瞬即忘，应当让他对赞同、确信和联系实际结论作出特别的反应——所有这一切并非在逻辑上只要严格按照单纯的内容就能实现，而是作为新的其他事物，大部分都取决于呈献那种内容时所采取的形式。假如人们从广义上来理解“音乐”这一概念：把它理解为观点的节奏、感情的激动，而这一切又都超越从概念上能记录下来的东西；把它理解为奉献的那种时间和力度的规则，那种对于我们的理解力极其有利的规则；把它理解为精神状态直接的，连续不断的转变。在这里，言词和概念只能逐个地、一点一滴地把这种状态介绍出来——假如人们把它理解为我们所要表现的“音乐”，那么它就要为自己实际的合目的性而不断忙碌。然而只是在诗歌里，这种结构才变成自我满足的价值；在那里，随着这种被称之为完善的实现，语言形体就获得了它的意义。但是这种形体并非在其完善过程中作为手段继续置入孜孜以求的生活时就已经如此，或者之后才如此。因此，叔本华从生命的角度来观察问题是正确的：“艺术到处都已达到目的”——因为按照生命的意义来讲艺术根本就没有目的。目的论是一种生命范畴，而不是艺术范畴。人们马上就能看到，那些形式只要有了往独立方面的转变，它们就会比在自己的生命作用中所

能允许的情况还要坚定得多，统一得多，彻底得多地确定好自己的使用范围。因为在这一转变中，它们具有单纯手段的偶然性，会不断地被另外的需要所突破，因此也就无法实现以自我为目标的、合乎逻辑的发展，而不得不保持其残缺不全的局面——这样做并非出于它们在其中具有现实性的那种生命的立场；因为在生命永不间断的流逝中，（假定）每一个严格按照其作用大小确定的转变，就其地位和分量来说都是适当的，每一种对其控制的超越都不会使它现在所要求的东西变得完善，而只能使其变得更加不完善。只有从那个以其独断专行而付诸实现的新形体的角度，从艺术的角度来观察，个别生命要素的那些结构才是残缺不全的片断。经常听到有人把生命称为只有在艺术中才能成为能力和整体的片断，这种情况的真正含义大概也就在于这一形式原则：艺术品可以是一个整体，而且原则上也能够是一种完美无缺的事物，因为它完全由那些规则所塑造，但这些规则在这里由于自己的实现已经将意义丧失殆尽——而通常这些规则都听命于一种更高级的东西，听命于这样一种生命的规则，这种生命只允许交替使用和断断续续地使用这些规则；从生命在独立创作中所完成的形式来看，只要它的各个部分理所当然的只是一个片断，那么这种生命就既是完整的生命、又是一个片断。此外，还会出现这样的情况：我们能够在两种迥然不同的意义上来谈论不完美的艺术。只要作品虽然完全是为了艺术意图而塑造，而且还局限在独断专行的艺术形式严格限定的范围内——但并不满足于艺术的内在要求，而是索然无味、平庸陈腐、苍白无力的，那就存在着不完美的艺术。至于不完美艺术之所以存在，那是因为作品——后一类影响也许没有表现出来——还没有把自己的艺术形式全部从生命的隶属关系中解放出来，还没有绝对完成这些形式从其手段存在往内在价值存在的转变。这意味着，在表现中觉察到某种

有倾向性的、逸闻轶事般的、感官上有刺激作用的兴趣就是以某种方式确定的兴趣。在这种情况下，作品便具有巨大的精神与文化意义；因为要达到这一目的，根本用不着去受某一范畴抽象纯洁性的约束。但是，只要作品的结构还使人感觉到任何一点那样的含义——这些结构尽管如此深刻，如此广泛地接纳生命之流，但它们还是按照那个含义来适应这些洪流——作品作为艺术就仍然是不完美的。

如今，诗歌生气勃勃的形式丝毫也不局限于语言的表达方式。恰恰相反，诗歌创作凭借它才得以进行的那种观察的内心的和内容方面的塑造，在无数精神行动中构成雏形，我们就采用这些行动使生命的材料顺从于生命的目的。我这里只限于少数几个例证。人们历来就把此种情况全都归咎于艺术——不过在这里只有诗歌才与我们有关——说它并不表现人们孤立的个性，而往往表现一种共同的东西，即人性的各种类型，对于这些类型来说，那种得到如此这般称谓的个人只不过是一个形象、一个名字而已。我把这种共同的东西是否可以接受一事暂且搁置一旁；不管怎样，只要是对的，看来就会把诗艺——也许人们一般都会这样评价吧——置于实践程序的对立面去，而这种实践也会根据它现实中的人物，即任何一个人在轮廓、身份和生命意义方面的特殊性，把他们理解为这样一种个别的人物。不过在我看来，就像我们刚才把自己关于人的形象变成同人物之间实际关系的目的那样的做法，是绝不能把这一形象的性格充分刻画出来的。人们还不清楚，我们怎样才能概括出与我们有关的人，并使他们典型化——而这里更多的是在外部社会方面进行概括。在同一位军官或者一位牧师，同一个工人或者一个教授交往时，甚至在连他们职业上的事情也不涉及的情况下，我们都习惯于不直接把他们当作个人，而是自然而然地把他们当作那种普通层面

或职业概念的标本来对待，也就是说不仅仅使这种超出个人的明确性作为人物现实的，当然也是不容忽视的要素也许能够发挥作用。这种要素与其他要素一起，十分协调、持续不断地适应着奔流不息的生命统一体。更确切地说，它作为一种实际上居于首要地位的要素却要超越该生命统一体。与此同时，它还规定着交往的口气。我们根本看不见纯粹的个性，而首先，有时也在最后看到的却是军官、工人，往往还有“妇女”等等。人物的明确性往往都只能以那种共性用来显现自己特殊差别的面貌出现。想像出他人的这种构思是我们进行社会交往的前提。但它也同样超越狭义上的人物本质。尽管我们如此坚定地感受到某一本性无与伦比和无法分解的统一——假如我们介绍这种本性的方式刚好能获得一种同本性的实际关系，那么，这种本性除了个人所有无法表达的东西外，还出现在一种心理上的普通概念之中，或者作为如下气质的综合表现出来。这些气质是：聪明或愚蠢，软弱或有力，喜悦或忧愁，宽宏大量或拘泥细节，以及大家都可能称为概括的东西。然而这些概括正好在这一点上显示出自己的一般性质：每一个对立群都在其内部划分基本精神能量可能的倾向。我们可能都意识到：一大堆这样的普遍性却不会形成真正的个性点能明确无误地在其中确定下来的坐标系统。我们利用这些一般性结论夺走了普遍性极其独特的根基；但在这类把观点从个别转变到一般的生活实践的范围内，我们却是无法逃遁的。而且他人的想像最终还是包含着对他原有现实的改造。这一改造仿佛正通过该现实在朝着截然不同的方向发展。我们都不可避免地看到自己所面临的那种人的这一现实（甚至还可能是自己的现实），因此我们把单独出现的个别特征都补充到总体形象中去，把人的本质中正在逐步发展着的特征反映到某种“性格”，某种“本性”的同时性上去，最后在质量上把人性中不完美的、残缺不全

的、未得到发展的和仅仅暗示到的特征都引向某种程度的绝对化；我们按照每个人的本来面目来观察他——不是常常如此，但肯定比我们所意识到的次数要多得多——其条件就是：假如他可以说完全就是他自己本人，假如他不管从好的还是坏的方面都实现自己本性和观念的全部可能性。我们大家都是片断，不仅是一种社会典型的，一种用一般性概念就能表示的精神典型的片断，而且似乎还只能是我们自己的那一种典型的片断。他人的目光将所有这些零碎片断好像都会自动充实到我们从来没有如此完好无缺过的事物中去。在生活的实践似乎要求我们只是把现有的片断组合成他人的形象之时，仔细一瞧，却发现这种实践既建立在那些补充的基础上，也可以建立在美化我们既同他人、又不同任何人平分秋色的典型的普遍性上。因此——正如我们观点的经验相对性到处都介于两种绝对性之间那样——如今我们就把他人放到某种一般事物的绝对性与他自己主体的绝对性之间——对这两种绝对性他都不加掩饰。

用不着进行更详细的解释，说明所有诗歌的，尤其是艺术的人物表现会在那种观点的这些生命过程中训练有素的样态身上找到自己的原型。在社会学与心理学方面的一般化奠定出现交际和理解的基础；某一特征性人物那个尽善尽美的形象在某种程度上可以作为我们的模式，我们把人物的经验特点和行动（而不管该模式是否由于有这些特点和行动才变得成熟）都记到这一模式账上，该模式还把它们相互联系起来，把这个人首先变成一个我们所预计和要求的固定因素。但是，艺术形象只有通过全面转向才能产生：现在涉及的不再是通过这些类型化的作用使他人适应我们的生平，艺术意图的终极目标是将这些形式赋予人的性格、人的生存的可能性。我们具有尽善尽美的诗情画意般的人物形象。这些形象出现在但丁和塞万提斯、莎士比亚和歌德、巴尔扎克和 C. F. 迈耶的作品中。它们

在那里都寓于和谐统一之中，我们只能把这种统一称为在这里所暗示的各种对立表现的同时性：一方面它们是一种很普通的东西，就仿佛获得解脱的个人化为一种典型的轮廓，只能感觉到人类寻常生命的脉搏；另一方面它们已经深入到了人们在那里简直就只是他自己的那一点，深入到了人们绝对自行负责和不易混淆的生命的那个源泉，以便紧接着首先从他的经验过程获知同其他形象的相似化和一般化。

我还要讲第二种情况，这种情况处于一种完全不同的层面上。在按照自己的观点接纳生活素材的感情范畴中，抒情诗提到两个范畴，以便把它们更多地注入艺术形式中去。这两个范畴就是：渴望和断念。生活意志及其对象在得到满足的各个瞬间不断传来，这些瞬间在抒情诗中不仅特别罕见，而且它们在抒情诗中，相对说来还要更加难以达到真正的艺术上的尽善尽美。其原因似乎是：渴望和断念——或者说得协调一些，是希望和损失——本身具有一种疏远的因素，这一因素可以说是在为艺术疏远和客观化做准备工作。要是我没弄错的话，这种习惯用语易于标出作为“抒情感受”的渴望和断念；我也许不知道，除了根据那种与财产所带来的生命的整体之间特有的距离外，这种亲合性有什么理由还会被人们感受到。不管对于渴望还是对于断念而言，时间过程——尽管在截然不同的各种意义上——几乎都已停滞；精神采用某种方式同两者一道超出时代的制约之外（正如歌德从某个方面所表述的那样：“我所具有的东西，就像在远处看见；而已经消失的东西，却成为我的现实”）。这样一来，它既完成一种艺术与时代关系的雏形，又在实现对真正完整的生命的排挤。这种排挤存在于两种感情之间，进入到艺术的外围之中。但是就在这貌似外部的连续性中，却在进行着根本性的转变：因为我们远离生命的某种强烈的直接性，所以在现实经历中也

就产生渴望和断念——在抒情艺术中则相反，人们喜欢寻找那些感情，因为这些感情给我们制造的正是这种艺术上所要求的距离。生命作为一种无动于衷、一种敬而远之的作用所产生的感情，因为能够很好地满足艺术的条件，现在自己也就成了中心。

疏远还在另一方面形成介于经验的生命与诗情画意的观念性之间的转动点。人们早就发现，过去的人物和事件特别适于以诗的语言应用在史诗和戏剧当中。事实上，我们觉得过去这种事件的表现方式就是艺术的雏形：脱离所有实际兴趣，面对着故态复萌的微不足道突出本质的和独特的东西。精神在这里——而不是面对直接现实——在素材的安置和形象塑造中行使的权力——回忆过去的这些特征一旦适应现有的素材，那它们便都会成为艺术本质的一部分。这种情况也仅仅以少有的绝对方式发生在科学的形象塑造史中。就连历史也由于这样一些范畴，便把事件已有的素材塑造成一种理想的、来世的形体。但在历史中，内容却会对最后得出的结果提出比在艺术中更高的要求来；因此，历史作为一种过渡，存在于合乎经历的——包括那种尚未成熟的范畴的——回忆和（历史）文学创作之间。人们习惯于这样理解历史与艺术之间的关系，就好像艺术形式和质量为了以后用于勾画历史形象，它们本来就已存在似的。尽管这种勾画从心理学的以及造就两个范围的角度来看，采取的是这样一种态度——不过理想的本质关系的经历却恰好相反。因为在这里，不只是用科学方法进行研究的历史属于考虑之列，而且那个赋予它形式的先驱也要考虑进去。这个先驱就是几乎一直贯穿我们生命始终的回忆，回忆所经历过的或者流传下来的、存在于以某种方式结束的形象中的过去。这种连续不断的经历并不需要艺术，它直接通过那些范畴来构成。这些范畴在生命范围内发挥作用，而且都残缺不全，但它们起着举足轻重的决定作用，使素材服从自己，创

造这样的艺术领域。按照这种极其深入的观察可以得知，艺术绝非历史的一种工具，恰恰相反，历史按照自己特有的必然性倒是艺术的第二雏形，而第一雏形却是在生命范围内产生的回忆过去的方式。

如果人们用这种原则性的方式展现生活与艺术的关系，那么动机或规则的对立性也就握手言和了，更何况这种对立性还有使观念的本质产生内部矛盾的危险。我们能够——以或多或少的历史心理学的完美——关注来自于自然经验生活过程或者就在同一过程中的艺术以及科学和宗教的发展；在不知不觉的过渡中，理想形体从非理想的形体内异军突起；这样一些现象看来没有绝对生硬的停顿，没有原则转变的点。尽管如此，我们仍然坚持认为：这样的点恰恰充满着原则；一般说来，艺术正是从中得出观念，得出自己的意义和权利的；艺术是另外一种生命，是从它的实践中，它的偶然性，它那时光的流逝，它那没完没了的一连串目的手段中获得拯救。如果我们现在认识到：尽管这样，在所有的这类点上形式仍然发挥作用，而只需把这些形式从它们作为手段和中间点的地位，变成另外一种地位，即作为内在价值，作为导致最后进行形象塑造的独立力量的地位，以便那些理想的形体得以存在——这样，两个要求也都会得到满足。因为从外部现象看，这里涉及到的只是：经常存在着的、在不同程度上发挥作用的结构方式变成独断专行的结构方式；这样，也就可以理解：生命形体与艺术形体作为种种现实，它们之间的界线往往很难划得清楚，它们有时相互交叉，日常的讲话不知不觉地进入诗歌之中，同样，观察的经验方式也进入艺术方式。然而正因为意图中的根本区别在于：那些结构是作为手段出现在生命及其滚滚洪流的素材面前，还是反过来作为内在价值接纳这种素材，并用最后的形体把它表现出来——所以自然真实的生活与艺术

之间的区别，就其含义而言，是一种地地道道的根本性的区别。因为在两种情况下的整个过程都是某种素材在某些形式中的特征，因为全部差别都围绕着手段和最后价值应当是什么这一问题旋转，这就是说，首先是一种纯粹的内部差别，而这种差别又只有在下述情况中才能表现出来。这种情况就是：那些形式从偶然的、残缺不全的、乱七八糟混在一起的形式，逐步变为占统治地位的、完整的、总结性的形式——所以，现象的连续性再也不反对不加介绍的转变自己的含义；正是在两者的联合中，关系的结构才显示出来。

这样一来，就可以理解到，我们在伟大的艺术品中所感受到的东西往往要比单纯的艺术品多。假如艺术形式来源于生命的运动和生产，那么，具有这些形式的生命越强大，越广泛，那些形式在独立存在的情况下也就越有力，越重要，越深刻动人。当然，这种必不可少的介绍就是我们称之为才能的天赋：那些形式不仅仅为生命服务，而且由于个人的力量还能够完成往一种独断专行的世界材料形象的转变。不过，在这种特殊才能相等时，关键就在于进入这些形式的生命如何紧凑，如何丰富了。现在，生命再也不经过那些形式流向自己的实际目标，而是堵在那些形式中，也可以说是把自己的力量传送给它们。这时，它们就凭借这种力量并在该力量所及的范围内按照自身的规律发挥作用。要是这种奠定基础的生命软弱狭隘，那就会出现只是变换形式的、单纯的艺术技巧和空洞无物的、技术上完美无缺之类的现象。要不然就会出现这样的印象，以为作品的全部意义以及作品单纯的艺术价值是取之不尽，用之不竭的，以为除了这种价值之外，在作品中还会有一种更加广泛、更加深入的内容有机会发言。如果这里所阐述的内容确实无误的话，那么，这一印象所指的就不是正在发挥作用的那些因素的二元论，而是这些因素的相同排列了。具有生物和宗教、精神和超验意义的生命并

不是从艺术形式外往作品中发挥作用，因为这些形式就是生命本身的形式。毫无疑问，这些形式摆脱了按目的论流动的生命，但它们仍然要从占有这些庄园的生命那里获得能动性和财富作为采邑。任何一种伟大艺术所显示出来的超越艺术，都与产生伟大艺术这一纯粹理想的无生命形体来自同一源泉。即使来自生命的形式在完全客观的、独立自主的意义上发挥作用，生命也会把自己的特性转移到这些形式中去，而且重新让自己受到它们的支配，就仿佛在它们的哪一边都有生命似的；就像各种形式在生命中都具有活力一样，生命在这些形式的两边都交替获得同样的权利。

关于形成宗教“世界”的问题，只希望在这一点上有某个发展阶段的征兆即可，在这里我可以闭口不谈涉及宗教“本质”的所有问题。只是这一点现在就得确定下来：宗教是人类的一种行为——不管这种行为属于哪一种超验的连贯性，也不管它怎样致力于超验的事物并由该事物决定。事实上现在有无数的，部分是内心的、部分是个人之间的生活状况，这些状况丝毫也不受现有宗教的制约或支配，自动地就直接具有宗教特性；“宗教的”这个词要用于这些状况，只能在这种时候才有可能：人们从一种通常已知的宗教出发，回顾这些状况，并且在这些本身并非宗教的，而是纯粹生气勃勃的状况中感觉到如今在宗教中所有提及的特性描述。如果在经验生命中“相信”某一个人；如果我们在同祖国或人类、在同“更高级的”或所热爱的人物的关系中，体验谦卑与振奋、献身与追求、间隔与融合之间特有的混合或对立；如果我们本来就知道往往是既牺牲自己，又保护自己，既有依赖性，又负有责任；如果模糊的渴望和在所有个别问题上的不足每天每日都在驱使着我们——那么，在这些状况和感情脱离它们世俗的、起诱发作用的材料，并在某种程度上变得绝对化，然后自动创造出自己的绝对对象时，宗教便会

应运而生。当然，就连这种事情从心理的角度来看也是发生在不知不觉的过渡之中，然而最终从本质上来讲，上帝就是“爱”；他是信仰与渴望、希望与依赖地地道道的对象；他不是我们能与之取得一致、并能在其中追求安宁的东西，而是从世俗的观点来看，当变得空洞无物的这些激情漫无边际地扩散之时，我们便把它们的对象和它们所针对的绝对物称为上帝。在这里，围绕着生命本身产生的形式旋转也许比在别的任何地方都更加完美。生命之所以这样做，是为了直接赋予它的内容以连贯性和热情、深度和价值。但是如今这些形式已经变得十分强大，再也不受内容支配，而是要自觉自愿地从根本上来决定生命；那个由这些内容本身所构成、符合它们如今再也不是无限程度的对象，现在可以担任生命的向导了。

在我们所熟知的绝大部分宗教史中，全部宗教行为有：献祭品、礼拜式、教士活动、祈祷、节日和苦行等等。这些行为惟一的意义就是得到神灵的恩惠——但要得到它，却要一辈子，要在坟墓之外等待一辈子。尽管这种虔诚在情调、形体和技巧方面同其他目的论措施还有天壤之别，但最终在原则上却同所有这些措施都协调一致。产生这一虔诚的生命之脐带并未剪断，不管那些宗教行为方式所提供的“有用性”怎样转向内心生活，变得怎样高尚起来，怎样超凡脱俗，那些行为方式依然存在于生气勃勃的目的论连贯性中。人们在人种学世界，尤其是经常在古希腊、罗马世界中怀着景仰而且往往还是敬畏之情所看到的东西就是：生命为进行宗教活动所占据的部分比以前更为密集，几乎连成一串，生命由于宗教活动所引起的这种数量上巨大的混杂生长正好与下述情况有关联：宗教在具有每天每日的追求和兴趣的生命面前尚未取得纯粹的自为存在；当然，在产生自为存在以及宗教获得简直是独特的独立意义之后，宗教就会逃回生命之中。生命在创造宗教时把它作为自己的一

种有机的形式。但是从一开始，生命就是对这种形式进行限定的一部分，以便从生气勃勃的连贯性出发，通过往中心化和感知的彻底转变达到自身，这样才有可能使统一于宗教这一观念下的、包含着自身的世界得以出现。关于诸神只不过是经验相对性的绝对化一说，在应当介绍关于神性本质的判断时，早已成为进行启蒙教育的陈词滥调。不过，要是有人问及人们通往上帝之路的话——只要这条路是在人类宗教的层面上——它那决定性的转折点自然就是精神生命的那些形式挣脱目的论中相对的内容，即它们的绝对化；在这种纯粹的自我存在中创造的对象本身只能是一种绝对对象，是绝对物的理念。关于这一对象的存在以及它那些受到信任的规定的问题正如下面这个问题一样，至今尚未解决。该问题就是：这样一些单个规定会不会依然是一些残余呢？那些来自经验连贯性的形式携带着这些残余，而且它们还无法把属于自我的观念性王国从这些残余中解放出来。

我已经开始探讨这样一个论断："世界"是一种形式，通过这一形式，我们将——现实的或可能有的——已知物的整体放到某一统一体中去。按照在其引导下进行这种统一的至高无上的概念，从相同的材料中可以产生出各式各样的世界——认识世界、艺术世界和宗教世界来。然而习惯用语把世界这一概念不仅仅用于这样一些范围，这些范围按照其观念，不会让任何一点东西超越自己的规模。再说，正是该概念的那种形式特征清清楚楚地说明：假定一个至高无上的概念在相对的整体和较小的范围内行使统一的职能，那么就连这些整体和范围也都会从属于这一特征的。所以我们说到法律世界、经济世界和实际的道德生命世界等等。这样，为了某些生存内容，就要公布一种由于统一而连贯的意义所具有的完整性，公布自律性和内心的责任感。每一个这样的世界不仅使它们在形式上

变得类似，此外还会在小范围内使它们在包罗万象方面也变得相似。这一世界之所以如此，还因为它具有通过在生命与理念之间的同向旋转才能得到的自我满足和客观内在意义。所有这些人世的材料都在生命的各种关联中产生，被生命的有机力量以及多少具有目的论的所有错综复杂的必要性逐出，而且它还在生命整体范围内以十分明确的独特形式起到这种作用。在这里，正是这些形式永远充满着该材料那生气勃勃的意义。然而这些形式又偏偏摆脱这种意义，赢得一种只关系到它们自己并且其最后审级就是它们自身的感觉的价值。此外，就像力量和内容在剩余的生命中流动一样，这些形式如今还在吸收那些力量和内容。现在，只要生命材料具有对那些形式的亲合性，这些形式也就会成为生命材料的塑造者，而且按照这些形式当时的主导理念，该材料的世界生成现在就表现为它的终极目的；这里需要保留的是：这些原则上成熟的世界就像在那些更伟大的事件中那样，能够重新回到生命的洪流和发展当中。我试图用寥寥数笔勾画出几个这样的局部整体来，而首先要勾画的就是法律世界。

可能不会有人怀疑，我们按照法律并通过法律称之为可以强制的行为，基本上在社会情况中就可找到。这些情况还没有形成法律的概念，没有形成只有通过该概念才可能成立的机构。一个团体的自我保存肯定是要么作为本能和理所当然训练有素的风俗习惯，要么通过以惩罚相威胁来实现的。人们可以假定，社会整体与个人之间的这种行为被认为是正确与公平合理的“法律”。然而，这种要求并不来自作为理念彼岸现实的“法律”，它以及它的实现就是直接生命的职能，那个团体尽管经常都在通过一些奇特的途径，但它仍然在致力于生命之目的。对这种现实生命的相互交错必须深信不疑，而不能怀疑这些信条和禁令大部分，很可能绝大部分都是在获

得宗教批准的情况下出现的。因为这样一些原始状况的宗教潜力图腾和受到顶礼膜拜的祖先、偶像和出没于周遭的幽灵恰恰就是那种直接生命的要素；甚至那个更为发达的上帝本人好长一段时间仍然是那个团体的一个成员。正因为所有后来以道德和法律、宗教和习俗方式出现的变化多端的制裁还同处于“正确”行为的规范中，所以这一规范以及遵守该规范就作为“正确”行为的一个职能，携手并行，共同进入事实上正在终止的生命过程。但是“法律”在一个迥然不同的层面上有着自己的位置。它一站在那里，它的内容（这些内容在这个意义上讲还包括它的形式）也就可能是非常“合目的性”的——这一点现在并不是实现这些内容的意义，而只有那些内容就是法律一事才具有这种意义。法律现在再也不是一种手段，不是一种通过它就会忘记自己最终目的的技巧；它那合目的性的继续存在的意识丝毫也不贬低这样一种法律要求的新的绝对性，所以这种要求甚至保留在有意识的否定那种合目的性时还保留着，真所谓：法律必须按常规行事，而世界却会因此而毁灭。法律是一种埋到精神世界深处的奇谈怪论，因此法律范畴有效的现实性便产生在生命之中，并从中发展起来。然而就从该现实性反过来按照自己的意志来决定生命的那一瞬间起，一直到否定这种生命时为止，它都在证明自己的独立性，证明自己客观存在的价值。当然，人们可以谈到“在理的”社会“目的”。只不过这一目的仅仅涉及到它的内容目的，特别是存在着这些目的强制性的许可形式这一事实。因为来自社会生活目的论的这两个方面对于发展的所有阶段都是相同的。然而从内部本质意义上来讲，这两者却表现出彻底的转变。我们开口一讲存在着某种真正的“法律”，那就等于在说这种法律应当执行。因为这是法律，所以一切目的论都要免去：这样的法律就是目的本身，而这种目的又只不过是一种不太明确的表达方式，它说

明法律确实没有“目的”。在法律的内容、批准和社会效益中的连续性不允许掩盖这种原则性的骤然变化。关于所有原始法律可能绝大多数都具有犯罪特征这一点非常典型。各种经验关系都只不过是由所有法律整顿过的客观规则理念的一部分，是为该理念提供的一个例证。像这样的理念一开始就非常遥远。甚至连欠债还债这样一个简单的规则最初也不是以客观的法律要求，不是以应当实现某种价值逻辑的面目出现，而是让不支付作为债务人主观上不允许的行动遭到打击。这种情况还沿袭到后来的罗马法中，其方法就是：遇到某些纯属私法的诉讼时，并没有干脆判处某人去支付一些不可靠的赔款，而是让被判处者落到卑鄙无耻的境地。在这里，不是必须信守合同这一原则——在人物既是权利与义务的承担者，然而他们又完全不在考虑之列，因此诉讼只能涉及到已签合同——而是非常直接的，对于生命的相互交错更为内在得多的冲动在发挥作用，所以胡作非为者应当受到判决。与此密切相关的是，法律在其发展初期基本上是在致力于维护“和平”，首先是竭力消除个人暴力行为以及在同样程度上对该行为进行个人暴力自卫所引起的，对于全体人民的威胁：它的和平作用——人们都是这样表述这种事情的——一开始就使它的正义作用黯然失色。全体人民要生存，再说他们出于这种意愿并作为实现该意愿的手段，便创建调节个人行为的各种形式。但是就某一方面而言，这种情况还存在于整个生命的目的论中，这就正如个人生命的行为方式是为了该生命的目的论才确定下来那样，甚至在这里也经常借助于性格中心对次要的个人冲动所施加的压力。尽管法律超越个人，但它在这里却是生命的形式，它——用这种意图的表达方式来讲——是在一整套该形式技巧的范围中用内在的方式实现生命的目的论。从那时开始，法律才具有理念的形式，而这时对现象并不需要进行任何变动，只是：从前只要

正义为生命服务，那正义就是好的；而现在只要生命服务于正义，那么生命也就是好的。

最初，法律同风俗习惯融为一体。它同风俗习惯的区别表现出法律是何等坚定地从动荡不安的整体生命的相互交错中脱颖而出，然后获得了自己的基础；或者更确切地说，在所有更高级的社会实际发展之初，十分普遍的规范，也就是尤其应当存在于“规章制度里”的那种东西的毫无区别的意识，看来到处都已获得承认，它们首先自然而然地浸透了宗教色彩，然后才逐渐地分别融合成习俗、法律和个人道德的特别形体。

然而，习俗总是同按照其目的论特性形成这种普遍命令的生命现实融为一体。风俗与习惯完全受制于适应它们的主体。人们当然也可以根据这两者的概念把它们看成是一种匿名的形式主义。不过在这种想像的独立中，它们并不具有恰当的含义；尽管也有例外，但一当人们在现实中按照这些风俗习惯生活时，就连这些风俗习惯也都被认为是原则了。要么它们并不独立存在，要么它们并不建立在某种理想的、独立于生命的基础上，而是同生命的存在与目的息息相关，结下了不解之缘。它们也没有一起转向理念，没有转向提供一个独立的统一“世界”形式的理念，一个实施法律的理念。它们在继续为生命服务，而这时法律——按照其理念——对于生命来说已经是完全独立的了。这里只是不要忘记，法律正如刚才按照其理念所确定的那样，虽然是独立的，对生命有着决定性影响，但生命反过来又能把法律包括在自身之中。

甚至在经济领域——确实，仅仅由于大肆挪动和大加掩盖的缘故，敏锐的目光可以看到——一个客观的、通过概念统一起来的生命领域的王国经过原则性的转变，摆脱了固有的能从中产生其形式的生命连贯性。当然，还没有一种实际的复合体，像经济复合体那

样，同基本的生命过程紧密结合，受到这些过程每天每日的强制性要求的约束。饥饿和其他可以考虑到的需要驱走了满足这一切的形式，给这些形式极其丰富、极其精巧的多样性留下的，除了尽可能满足合目的性的需要之外，别无其他意义。这时，经济及其平均值，尤其是货币能够在心理上演变成最后的特殊目的一事，正如已经强调过的那样，丝毫也不意味着原则性的转变；在这种情况下，一切都停留在同一层面上，所变换的只不过是心理重点而已。但是，假如企业主和企业负责人只不过是工人和当听差的童仆，而不是生产过程的奴隶，那么一当彻底转变成一个按照纯客观的实用技术法则和形式结束的过程时——对于这一过程来说，活生生的人仅仅是过程内在的、来自于过程内部的必要规范的承担者和执行者——使经济真正变成一个独立世界的彻底转变很可能即刻就会出现。这一过程发展的粗暴逻辑既不顾及主体的意志，也不顾及这些主体生命的意义和必要性。经济现在正走着自己的必然之路，简直就像人们只是为了它，而不是它为了人们才存在似的。生命发展本身创造所有那些精神领域的形式，然后这些形式又在自己身上找到了生命发展的中心，并进而掌握生命。在这样一些精神领域中，可能没有一个领域在开始时就已经如此确信无疑，密不可分地长入最直接的生命之中，但丝毫也不暗示对于这种生命的目的论可能具有的特殊意义；同时，没有一个领域像现代经济那样，依照那种旋转，通过纯客观的逻辑和辩证法，把自己同具有如此冷酷无情的客观性，同具有对他物进行疯狂压制的生命之真正意义和自身要求相对比。那些由生命自身所创造的合目的性的形式获得了生命的对立面。生命与生命对立面之间的紧张关系在这里变成了一个最大值——当然也是一出悲剧和一幅漫画。

最后在伦理学领域，我要讲的仅仅是体现这里所说明的动机的

惟一现象。就是说，假定命令与绝对命令之间的康德式区别本来就同这里所说的内容完全吻合。康德称作主观的、内心仍然是不正派的动力的事物，恰恰是我在这里看作生气勃勃的目的论要素的东西。这个东西就是天性，是致力于满足经验生命最大值的天性，是制造一个个平均值的天性，在这些平均值中，有不少完全满足于道德外在的实际要求。按照某些伦理学的观点，“应当正确理解的个人利益”同美德是并行不悖的，这种观点十分完美地表明了上述情况。然而，当按照义务应当做的事情以某种方式出现时，美德作为理念还尚未实现。这里所说的方式就是：只有当义务主动地作为惟一的主管机关决定着生命过程之时，生命过程才主动产生此外还符合义务要求的行为。康德借此道出了这里所论述的、以其极端主义方式实现的转变。因此，这里并不存在对于这样理解义务概念，对于康德道德主义的价值排他性表示赞同的问题。首先是进行调解的要素不在康德的考虑之列，而这个要素对我来说却是至关紧要的：他感到在主体生气勃勃的合目的性中，出现从事实来看是合乎道德的行为，这纯属偶然，也是少见的并存。但是我并不想承认我们精神状态的这种不理智，在康德那里，这种不理智赋予精神状态的形象以深刻的悲观主义特性。当然，在两种情况下对动机的说明都是彼此截然不同的。可是这些说明在摆脱单个情况下的偶然性后，原则上都通过如下途径连在一起：生命从自身目的论的必要性出发，完成动作方式，生命需要像绕着轴一样让人围绕这些动作方式转动，这样就可以使那些方式成为独断专行的理念，自动决定生命及其价值。康德以为，面对生气勃勃的决定的相对性，要拯救想像中决定的绝对性，只有通过它们关系的全部偶然性才能办到。正是在这方面对那种绝对性缺乏某种程度的最后信任。假如人们对绝对性确信无疑，假如人们真的把它放进思想品质自动决定的内心深处，

那它就不会因为以下情况遭到损害。这类情况就是：生命已经——要么事先，要么同时——从自己相对的连贯性中产生出由绝对性所决定的行为方式，在经验与心理方面甚至存在着介于对这些行为方式两种动机的说明之间的弹性过渡。

探讨这些系列绝不是要表明，决定性的原则把它们全都控制在严格限定的相似性中。说得更确切些，每一个系列都是一个似乎有机的统一体。在这个统一体中，形式上的基本过程通过自己的内容进入了该过程自身有差别的特性之中。那些系列之间只有“相似性”的特殊关系，这种关系并不要求由某种量来构成相似与不相似，而是自成一类的。

在这里，可谓动机的最后意义就其广义而言，就是在心理学与逻辑学之间建立一种有机的关系。关于这种关系很难通过心理学至上论以及逻辑学本身来获得一事，现在可能已经成为定规，这就同无法长期忍受两个领域相互之间的偶然性一样，是理所当然的。在这里，除了先验论的出路外，我找不到别的出路。关于先验论的出路——可以追溯到本书的第一篇论文——对于当前关系的意义我只能简单地提到这一点。正如生命在其生理阶段是一种持续不断的生产一样，所以简而言之，生命总是额外生命——这样，在精神阶段也就产生了一种可以说是超越生命之物，即：对象、形体以及重要的和有效的东西。生命的这种自我超越并非一种附加物，而是它自身的直接本质；只要生命公开这种本质，我们就把它称为精神生命，它也就会超越所有主体心理上的东西，甚至变成某种对象并由自身发展成对象。这里应当提及的只是这样一种基本想法，即：创造性的生命（紧随正在产生着的生命）在不断地超越自我，因此这种生命甚至把它的另一种面目放到自己面前，因此这种客观性作为

它的产物，作为同另一种面目一道形成的生长关系，也就证实该生命把那种客观性的意义、结果和标准化都已重新全部包括进去，并按照生命本身所塑造的形象来塑造自己。我们就把这个转动点上之物称为客观性，这种客观性对于主体而言是超验的，但它又绝不是主体的一种单纯的伪装。更确切地说，两者作为现实，一旦变成了精神生命，它们也就成为生命发展的阶段。这里的精神生命当然是通过这一种生命来实现那一种生命，但又在这个对那个的反作用中显示自己的统一的。因为一种更高级的客观性已经发展起来，并已进入不可限量的文化过程，所以在相对主义的过程中，独立于主观心理事件的客观形象和真理、规范和绝对性都想超越这种事件，直到连它们也被认为是主观的为止。当然，该过程的整个悲剧、特别是精神的悲剧也就在于此：生命作为呆板的客观形体往往在从自己内部产生的形体上碰得头破血流，它找不到接近那些形体的道路，并且主观上也不满足于按照它们的形象所阐明的要求。但这恰恰就是一种痛苦的证据，它说明这里关系到真正的客观性——从任何一种对客观性有所要求的意义上来讲——而绝不是客观性的心理化。我这里所说的，仅仅不过是生命客观化的几种情况，几点提示而已。在这几点提示的基础上产生了生命客观化的对立物，创造性生命先验的、而不是心理的特性就借助这种对立物现有的、独立于现实生命的意义变得明显起来。

第三章　死亡与不朽

首先是这一点把无机体同有生命的躯体区分开来，即：对于无机体来说，就极其表面的意义而言，它那限定的形式是由外界决定的——因为有另外一种物体业已诞生，而且在反对它的扩张，在摆布或制服它，或者说，假如就像岩石的形式是通过风化，熔岩的形式是通过凝固确定下来的那样，受到分子的、化学的或是物理的影响，那么，无机体也就寿终正寝了。但有机体是从内部产生自己的形象；一当与它一道诞生的成型力达到其极限时，它也就停止生长了；同时，这些成型力还不断地决定着有机体范围的特殊方式。总而言之，有机体本质的条件也就是它表现形式的条件，而对于无机体来说，表现形式的条件则存在于它自身之外。形式的奥秘就在于：形式即界限；形式就是事物本身，同时又是事物的终结，是事物的存在与不复存在在其中合而为一的范围。有机的本质与无生命的本质不同，它并不需要事物的不复存在来进行这种限制。不过，有机本质的限度不仅仅是空间的，而且还是时间的。通过有生命物体的死亡，通过死亡及其无性本身（不管这是否出于已经存在的或是尚未存在的必要性）的成熟，有机本质的生命便获得一种形式。对于死亡意义的认识完完全全有赖于人们摆脱在其中表现出自己一

般观点的“命运女神”想像：仿佛在作为生命和仅仅作为生命纺出的生命线的某一时刻，一下子把这种想像给“截断”了似的；好像死亡按照这种想法在限制生命。这种想法就是：这样一来，无机体在空间方面已经达到极限。因此，另外一种与它毫不相干的物体就拚命朝它挤来，给它规定形式——作为它存在的“终结”。从外界向着活人走来的骷髅就是这种机械论理解恰如其分的象征。对于多数人而言，死亡是飘浮在他们生命之上的令人不快的预言，然而它也只有在实现这一预言的瞬间才同生命有某种关系，这就好比有朝一日将会弑父的预言飘浮在俄狄浦斯[①]生命之上一样。但实际上死亡从一开始，而且是从内部就同生命结下了不解之缘。首先，我把生物学中关于单细胞生物是否不死的争论搁置一旁。这是因为那些生物只是寓于若干个又重新变得生气勃勃的生物之中，没有外界暴力的作用，决不会留下一具尸体，因而死亡也只不过是在多细胞生物体内加入生命的一种现象而已——尽管在这些多细胞生物中要么有一部分，要么整个躯体最后都会毁灭。在这里只有那些生物同我们有关，这些生物正好死亡，它们的生命同死亡有千丝万缕的内在联系，因为其他生物的生命形式并非从一开始就同样具有这种制约性。同样，使我们的生命同死亡协调一致，以及通过死亡使这种协调获得通常的明确坚定，很少遭到事实的反驳，很少驳斥关于正常的生命有片刻工夫正在蒸蒸日上，它越来越多地甚至可以说是变得越来越活跃的生命这一说法；只是在它的发展达到顶点之后——对于死亡而言，看来这一点在一定程度上比从前的任何一点都更遥远——每况愈下的最初征兆才开始明显起来。但是，只有那个变得更加完美、更加强大的生命才处于存心死亡的全部联系中。生命实

①俄狄浦斯：希腊传说中人物。据说，他知道自己弑父娶母之后将双眼刺瞎。——译注

体的新陈代谢由同化和异化构成，而生长就以异化超过同化为前提，因此人们在出生之后马上就见到了大幅度下降着的同化；就是说，尽管同化仍然足以制造生长现象，但相对而言，它在生长期却已经越来越少，而那种细胞色素沉着，特别是在中枢神经系统内，那种被认为是特殊年龄变化的东西，在少年时代就已开始。甚至在血管硬化似乎还没有在生命因素中相对地确定死亡的情况下，生命因素立即就组成一个毫不含糊地走向死亡的行列。从某些方面来说，衰老被视为——在生命开始就已进行的——一生都在同建设性力量进行斗争的破坏性发酵过程的总和。机械论生物学家根据这一含义，把死亡称作肉体动因，称作生命的物质对立面。然而生命的这种对立面却偏偏来自于生命！ 生命自己产生了它，同时也包含着它。

在生命的每时每刻，我们都是这样一些行将死亡之人，但假如这种情况不是我们所提供的、在该片刻工夫起到某种作用的规定，那么这一瞬间也就会大不相同了。尽管我们在自己诞生的时刻并不存在，尽管我们并没有反过来接二连三地生产某种东西，我们却并不是在最后一刻才死去。

一个生理学家曾经这样说过：我们称之为年龄变化的东西，只不过是那些从胚胎发育的初级阶段就已开始的变化的顶点而已。人们可以把任何一种高龄时的病故同时视为无疾而终，因为正是这些器官由于上了年岁才以病理学的方式发生变化。只有这种情况才阐明了死亡的造形意义。也就是说，死亡并非在死亡的时刻才限定，才塑造我们的生命，它本身就是我们的生命对所有内容进行润色加工的形式因素：死亡给生命整体带来的局限性，首先影响着生命的每一个内容和瞬间；假如内容和瞬间能够超越这些内在界限，那么它们当中任何一个的质量和形式也就会是另外一番景象了。有这么

一种组织，即一种由内部统一决定的形式，该形式既存在于生命因素时间的连续中，也存在于空间的并存中。假如这就是不管事前还是事后都会寿终正寝的无机物的绝对对立面，那么，这一对立面也就会在人们的价值关系上象征性地重复这一切。有些人——当然，尽管这是相对的，但我们却不得不这样讲——之所以死亡，是因为生命偶然停止了；死亡并不是由他们生命过程内部所确定的界限；他们就是这样的人，这些人的生命根本不具有真正的形式，他们仿佛能够要活多久就活多久似的——这就正如一块岩石在说：不管自己是大还是小，对它而言都决不是一个整体，并以此来显示它的形式真正说来是多余的一样。这里本来就关系到死亡与致死的区别。当然，任何一个不同于岩石并无死亡可能性的人都不会致死。只不过问题在于，该可能性是否在某个时候必然通向死亡。这种可能性只有致死才会实现，这倒是很可能的事情。不管是由于匕首和毒药，还是由于心脏栓塞或结核杆菌致死，在这件事情上都无法区别。也许大多数未开化的民族都有这样的印象：要是某人死亡，那他肯定是被害死的，不是某个人，就是某位神要对此负责。在这里，生命还不够深入，或者像后来不得不表现出的那样，还没有在个别方面充分准备好，把死亡纳入自己的统一体中去。这种差别也得到了艺术提高。在莎士比亚伟大的悲剧形象身上，我们几乎从他们的第一句台词开始，就感觉到了他们结局的无法摆脱。但是这种无法摆脱并不是指那些错综复杂的命运纠葛的无法解开，也不是指咄咄逼人的命运，而是指一种深刻的必然性。我想最好还是这样说吧：在扣人心弦的、最后的死亡事件中，只是对他们整个内在生命广度的特性加以引导而已。这种特性只能得到一种在逻辑上既可以理解，也符合世道常情的提高。死亡既属于他们生命的，也属于同这种生命一道所确定的世界关系的先验决定。与此相反，这些悲剧

中的次要人物完全像是外部事件进程所造成的那样，一个个都要死去；他们只能被人用某种方式害死，而对于什么时候被害，是否被害却毫不在意。只是那些人的死亡还要来自内部；他们命运的成熟作为生命表达方式的成熟，本来也就是他们死亡的成熟。

我们从一开始就使自己的计划和行动、义务和相互关系——尽管不是通过有意识的考虑，却是本能地和传统上自然而然地——保持在由死亡所限定的生命之中均衡分布的那些范围内。不过，对于作为整体以及作为单个系列中出现的生命的这种限定和培养所采用的方式却是由下述情况决定的：我们虽然对于事情的结局有绝对把握，而对于何时发生却又毫无把握。对于我们来说，人世间不朽生物的生命安排简直不可思议；但是，在那些对于自己将来的死亡以及对这一死亡引来的年份和日期都毫不怀疑的生命安排中，只有一种生命安排会以几乎同样不可思议的方式偏离我们所熟知的生命安排。我有一个朋友对于这种状况大致发表了这样的见解："要是确切知道自己还能活多少年的话，这种生命就更美好了！这样，你就可以适应环境，有目的地安排生活，用不着留下任何半途而废的事情，也不会去做任何无法完成的工作，还会使你能真正利用时间。"但是从另一方面来看，在这种情况下对于多数人来说，生命也许正处于不堪忍受的重压下。客观上与那些所提到过的优点针锋相对的是：无数成绩都因为这个事实一笔勾销了，因此人们要能够经常做出最大的成绩，就只有从事他力不从心的工作。而在主观上与生活意志相对立的大概就是：对于死亡的惧怕和对于死亡的不可避免所感到的压抑，仅仅由于对死亡的到来没有把握，因而达到一种可以忍受的地步，即在某种程度上给人们提供生活乐趣，发挥力量和仅为我们熟知的生命生产力的内部活动以回旋余地。那个到处都决定着我们的生命和世界关系的形式的最有意义的情况也许就

是：对于我们而言，理论实践的原则基础毫无疑问是确定的，而它的提高和使用正如它们对于具体的生活环境是必不可少的一样，通过仿佛是蒙在上面的一层疑问或秘密变得非常棘手，甚至徒劳无益。所以我们都希望内心充满这样一种想法：鉴于个人的自然等级差别，所以贵族制度实质上是惟一合适的制度；只是因为我们没有任何办法满有把握地认识到最好的制度就是这样一种制度，并使它位居首位，也没有办法在这种情况实现之时，去保护统治阶层免遭由于掌权所引起的腐化——因此可以说，那种原始的信念对我们用处很小，小到甚至连它的信徒都宣布民主就是小小的弊端的程度。也许康德就是这样劝说我们的：在我们的认识中，先验形式是起作用的。这里所说的形式因为完成的只是这样一种认识，所以它们对于同一认识的所有对象来说都是必不可少，毫无例外的。可是，对于这里确定的是何种形式这一问题，我们只能借助于经验寻找，而不能作出某种相当于先验的保证，其实也只能假定：原则上占有绝对可靠的知识无助于我们对于那些形式的那怕仅仅是差不多可靠的了解。这种状况无数次地以截然相反的效果重复着，正是在该状况中表现出人类形而上学宇宙的“中间位置”。我们正迷恋于知与不知之间。如果我们既没有比自己的实际知识更广泛得多的知识，也没有更狭窄得多的知识，那我们就可能过着经验人的生活。但是在强调我们知识越来越广泛的、不可估量的进步时，不应当忽视仿佛在另一端，有许许多多我们作为“可靠”知识掌握的东西正降低到不可靠的和已认识到是谬误的地步。中世纪的人“知道”多少东西，就是 18 世纪的启蒙思想家或 19 世纪的唯物主义自然科学家又知道多少东西，这个问题对于我们来说要么已经完全解决，要么至少是很值得怀疑的！ 在如今对于我们来说是毫无疑问的“知识”当中，有多少东西迟早会有同样的命运！ 人类整个的内心看法与实际

看法使他——有保留地而且是对于基本的东西而言——只感觉到周围合乎自己信念的东西，他的目光在仍然如此明显的对立主管机构和后来的时代身上往往是毫不理解地、简直是一掠而过。同现在证明普遍自然法则的适用性一样，过去为占星术和特效治疗，施魔法和直接满足祈祷时的请求所举出的“实际的”、“具有说服力的”例证也并不见得少。我丝毫也不认为这样的事情是绝不可能的。这种事就是：未来的几个世纪或几十个世纪作为各种个别现象的核心和本质，认识到它们不可分割的、统一的、根本不能追溯到“普遍法则”的个性。正是这未来的几个或几十个世纪就像我们把那些提到过的信条宣布为不能小看的偏见一样，宣布这些空泛之词都是并非微不足道的错误看法。如果人们一旦放弃“绝对真实事物”的观点，即放弃同样只是一种历史形体的观点，那他就可能想起这个似是而非的主意来：在认识连续不断的过程中，刚接受的真理立即就会被刚犯下的同样数量的错误所抵消，犹如在一列永不停靠的火车上一样，有多少“真正的”知识从前楼梯上车，就有多少“错觉”从后楼梯被扔下来。对于死亡的知与不知这种也许是极其吸引人的现象，属于由知与不知混杂和交织在一起的这个五花八门的领域，而且人类的生命安排的特殊方式也大都听命于这一领域。生命只有建立在知道事实，却不知道事实发生的时刻这一基础上，才可能存在于我们生活的形式中。这一点再一次表明——为此在这里补充了这整整的一场讨论——死亡对于生命怎样在形式上起着决定性作用，以及死亡怎样既同它有把握的事情，又同它无把握的东西一道，两者水乳交融地寓于生命之中。我们意识的这条界线在非常严格的同时，又非常活动，而且不管是在这种还是在那种意识中的任何变动都会使整个生命变得无法想像。基于以上原因，所以死亡表现为那种表面上的超越生命。这里所说的超越生命实际上却是寓于

生命之中，而且每时每刻这种寓于生命之中的情况立即就形成我们所知道的死亡本身的模样。

使死亡失去生命保证，从一开始就让生命从属于死亡永恒的观点，所有这些都是基督教不同寻常的奇谈怪论。就是说，人类永恒的命运不只是人世间最后瞬间之后接踵而来的对于生命的延续，而且还取决于生命内容的整个系列；每一个内容都在继续自己的伦理学意义，并把这种意义视为我们前途无量的超验未来的决定性原因，与此同时它还在突破寓于自己身上的局限性。在这里，可以认为死亡已经失败，之所以如此不仅仅因为生命这条贯穿时间始终的线超越了生命一端的形式界限，而且还因为生命由于它单个因素的永恒结论，否定了在所有这些因素中发挥作用并在内部限定它们的死亡。在这里，生命所依靠的仅仅是自己的积极因素；死亡能够加之于生命的祸害，只涉及到生命的外围工事，甚至只涉及到那种从一开始就与我们真正的生命风马牛不相及的东西。今世的生存连续不断地决定着我们来世的、但肯定不包括丝毫死亡的生存。由于这种连续性，死亡甚至在自己这一“痛苦”中失去了生气勃勃的意义。在我看来，基督教基本动机的这种极其纯粹的提高如今显然是受到了教会的概念，尤其是被奇特的、中断整个形而上学的生命连贯性的、死亡因素的重要性的阻止。因为恰恰是生命连续性应当通过悔悟甚或凭借仪式的实行，挽回最糟糕的罪恶生命，所以我觉得过分强调尘世间的细节，势必会同出色的全貌互不相容。在这个全貌中，我们从一开始就是在人世上作短暂停留的上帝的孩子。就是在这个人世间，我们也是作为上帝的孩子而活着。我们不是听从他的意志，就是反抗；不是固执，就是悔恨。正如这到底是生命的本质一样，我们的前途就是由每一个这样的现代来决定的。肉体死亡的瞬间作为生理学上某一确定的瞬间，能够给一个人的永恒的命运

带来的似乎只有外部的凹痕，可现在正是这一瞬间应当通过它的抗拒或悔恨来决定所有的东西，我觉得这好像是在使流传广泛的基督教的本来意义表面化，甚至不知怎么就把它给歪曲了。

无论如何就连这种规定也能宣告一种具有宗教色彩的理念。一般说来，生命伴随着自身的发育，会使我们丧失希望，这种情况并不经常出现在思维之中，却出现在存在之中。我们在晚年不再相信巨大转变的可能性；我们感到不知怎么的，似乎还在幻想去完成这些转变。与此相对的是宗教本性的优势，因为这些本性在同某种绝对物的关系中感到自己是持续不断的。在这种绝对物面前，生命过程中量的千差万别都是微不足道的数值。对于虔诚的教徒来说，总还有时间的，因为在眼前，说得更恰当些，在无限长久的存在面前，二十年或七十年是毫无区别的。不管在此之前有多么长久的、完全不同的生命，最后的一瞬间对于解脱已经足矣——对于或长或短之间微不足道的差异来说，这只能算是表面的表达方式，而且这种表达方式还表明面临着无限长的时间，在同经验生命又有区别的情况下，与过去这一尺度相比，不存在迟到的问题。尽管如此，它却是一种极端的表达方式。①

---

①生命与死亡的紧密结合——除其他解释外——作为一种象征性的解释，适用于根本不存在一种能将神灵说成是“活灵活现”的、无可置疑的权力这一情况。就算这是一种美妙的，也许还是必不可少的想像吧，可这种想像最终比起关于那位在黄昏的凉意中在天堂花园里闲游的老人的想像来，其人格化的程度一点也不逊色。人们认为他是活生生的，因为这是同他交往的惟一的可能性。生命或栩栩如生最终都是一种特殊的存在形式，而且还必须把它说成是“至高无上”的形式，把一切存在的事物都置于纯粹的物质和活生生的精神相互排斥的选择之中。我觉得我们之所以如此，仅仅因为我们这些身在凡尘的人类除了目光短浅之外，别的东西什么也得不到。这种目光短浅的最后结局就在于把“精神”或“生命”宣布为绝对事物的形而上学。人们要把上帝称为过于有生气之物，这当然不行，就连正面决定的极其小心翼翼的尝试也超越了我们的思维权利。然而没有任何东西能阻止我们。不错，一切都授权我们把生命与精神概念的局限性从绝对事物中清除出去，而对于这一局限性是我们所有可能性的界限这一情况却无动于衷。甚至要在“价值”的概念中找到某种摆脱这一局限性的事物的企图，也不会使神圣的

从相反的角度来看，死亡又是生命的创造者。有机体在其世界内部的适当位置就是：它们只有通过对于生命的某种——广义上的——适应，才能在每一瞬间保持自己。这种适应一失灵就意味着死亡。正如任何一个自动的或任意的运动都可能意味着对于生命、额外生命的渴望一样，这种适应也可以说成是逃避死亡。我们行动的本质也许就是一种对于我们自己来说也是神秘莫测的统一体吧。同别的人一样，我们只有把这个统一体分解成赢得生命和逃避死亡，然后才能理解它。生命每走一步，不仅表明在时间上更接近死亡，而且还通过死亡这一生命的现实要素证明自己的造形是实在的和先验的。就是说，现在正好由避开死亡来决定这一形式，因为职业和享受、工作和休息以及我们所有别的、自然观察到的行为方式，都是在本能地或者自觉地逃避死亡。我们使用为了接近死亡而消耗的生命，正是为了逃避死亡。我们好比是在一条船上的人，这些人与航程逆方向而行，当他们往南走时，他们走着的地板却把他们带到了北方。他们运动的这种双重方向决定着他们当时在空间的位置。

这种在全过程中由死亡所确定的生命的形式，迄今为止几乎可以说就是尚未自动得出某些结论的形象；这里涉及到的只是用更为有机的想像来代替似乎无机的，仅仅把死亡视作结束生命的命运女

绝对事物得到更为合理的决定，因为我感到价值的实现如果没有生命、灵魂和精神这一基础，就只不过是一句空话而已。要是这一尝试不立即让那个基础分解成自然与精神两个极，而把它重新关进我们偶然经验相互交替的狭小范围内，那么，谢林的绝对“冷淡”也就会显得更为令人满意的。看来斯宾诺莎走得还要远，他赋予上帝以无限的属性，而在这些属性中只有思维和广延才能认识。但是在他那里，这两个属性都被理解为神性的现实决定，这种神性在彻底的泛神论那里虽然并无异议，但对于超验的上帝来说，却又会意味着人神同形同性论。神秘主义的消极神学在这一方面比起过去或将来的所有教义学和宗教哲学来，都更为自由，更为深刻。

神截痕的一般想像，而对于那种更为有机的想像来说，死亡从一开始就是连续不断的生命过程正在培养的因素。人们可以把自己生命的传播视为个别死亡事件预先的作用或预先投下的阴影，也可以把它视为每种生命因素自身土生土长的形式或色彩——但不管怎样，这种传播只有当它同死亡的那种紧迫性相结合时，才能奠定关于人的本质和命运的某些形而上学的表象的系列。我并不强调把这些限制都区分开来，因为不管哪种意义的死亡紧接着都要对它们进行一番考虑；看来，这是一件不用费多少脑筋就可以将这些表象中的两个部分都区分开来的事情。

按照黑格尔的表述，任何一个某物都要求有它的对立面，并同它交汇成为更高的综合。它虽然在这种综合之中被取消了，却正因为如此，它才“自行苏醒过来”。黑格尔的这一说法使它的深刻思想也许在生与死之间的关系上表现得比任何地方都更加突出吧。生命自愿要求死亡作为它的对立面，作为某物就要成为的“他物”。要是没有这种他物，某物就根本不会具有自己特殊的意义和形式。生命与死亡在命题与反命题的范围内同处于存在这一层面上。但是这样一来，一种更为崇高的东西，即我们存在的价值和对立就会超越命题和反命题。这里所说的价值和对立超越生与死，所以生、死之间的对立再也不会触动它们，然而生命只有在它们之中才能复苏，才能最大限度地意识到自身。这种想法的基础就是：当生命直接存在时，它就在同本身的内容丝毫也不分割的情况下展开自己的过程。当然，把意识的现实性称作“过程”这一作法本来就已经有一些假定的或者虚构的成分。因为在那里是真实的东西，即我们内心所看到，所体验到和想到的东西，往往都是一个某物，一个内容。可是就没有一个内容是稳定的，总是一个接着一个，在连续不断地运动着；然而这个某物却由一种能量（至少也是由某种类似能

量的东西）所承载，所驱使，并为意识所推动，因此它不是根本就毫无生气——正如直接表现出来的那样，它并不向对象意识作出保证，而是一种模糊不清、并非真正在同一层面上展开的生命运动的感情。单纯的现今如此存在和现今如此存在，即情景的单纯变换还不是运动，不是过程，甚至就是当人们在这里并不感到准确性，而只感到犹如在一条线上的连续性时，也不能算是一个过程。然而不管怎样，对于只有极其细微差异的观察而言，情况都是如此。在毫无偏见的体验中，那种对于某事“正在发生”的感觉，认为画面内容这一被介绍的，关于某种力量和作用的内容虎虎有生气的感觉，简直比比皆是。在这里，内容和过程形成一个统一体，这个统一体只有在事后分析时才能把它区分为那样两个部分。但是我觉得，特别是对于某些最高价值来说，这种分离只有通过自己的承载者，自己的过程屈服于死亡这一事实才能实现。要是我们长生不老，那么生命大概就会同它的价值和内容毫无差异地融为一体，那就绝对不会存在任何一种现实的刺激，使我们去想到这种超出我们能在其中认识并无数次体验那一事实的惟一形式的形式。可是如今我们却要死去，因此要经历的生命也是某种偶然的、过去的东西，甚至可以说是另外一种东西。由于这个缘故，所以才产生这样的念头，认为生命的内容甚至用不着去共享生命过程的命运；只有这样，才会让人注意到某些内容独立于所有流逝和终端，超越死生之外的有效意义。只有关于死亡的经验才会中止生命内容同生命的那种融合，那种一致。然而，正是同这种永远具有深远意义的内容一起，一时的生命才达到了自身纯粹的高度；生命要么把超越自己的内容吸收进来，要么自己涌入这些内容之中，这样它就会在不失去自己的情况下超越自我，说实在的，其实也是先要赢得自我；因为只有这样，它的流逝作为过程才能获得某种意义和价值，才知道为什么意义和

价值就在这里。为了有意识地赶上这些内容，生命首先得在精神上把它们同自己区分开来，而且它还要考虑到死亡，实现这种区分。这里所说的死亡虽然能够结束生命的过程，却不能宣布生命内容的意义无效。

我在这里并不想忽略使这些精神结构情况的原则露出端倪的类似。存在于我们的本能与能力为一方，内心与外在的实际满足为另一方这两者之间的欠缺，不能不是形成连续不断的自我的动机的一部分。如果我们总是如愿以偿，那么，意志行为就会随着愿望的这种满足而寿终正寝，一个具有新内容的新意志行为就会应运而生，内心过程连同它与现实的关系就会消失殆尽，而自我也不会从这种与那个同自我形影相随的现实的结合中脱颖而出。但是，假如这一意愿经受住了它同现实的接触，这种情况就会出现，这是因为，如果充满愿望的自我还在现实已经不复存在的地方，那么现实就不会使意志得到满足。意志与现实之间和谐的、普遍满意的关系也许会更多地吸收自我意识，会使处于本身独特进程中的自我更加模糊。在我们的意志面前，外部世界的缺乏与不足使意志的作用超出了同外部世界接触的范围，因而自我在这一方面可以意识到自己的独立，但首先是意识到仅仅来自于自身冲动的连续性。因此在一般情况下，一无成效，对于世界的满足深感失望的人们所表现的自我，比起那些尽管自己的面部表情比起别人有更多确定性的和持久性格的特征，却总是一帆风顺的人来，要更加鲜明，而且从某一点开始要更为稳定。对应的现象显示出对于艺术的态度。艺术品比较容易使我们得到满足，因为我们可能对此提出的所有要求只有从艺术品本身出发，才能迎合我们的口味；它摈弃所有由外部提出的问题和必要性；我们所希望于它的东西，只能由它自己来确定。它是一个奇特的形体。该形体使艺术品应当圆满实现的“理念”，使它用以

满足所有要求的形象，从自己内部而且只是从自己内部脱颖而出——而此种情况却只有当艺术品的现实不适应这些已经如愿以偿地载入艺术品中的要求时，才会出现。然而，一旦该现实能够满足那些要求时，艺术品的这种意义也就实现了。那种对观看者提出其他——也是作品本身产生的——重要要求的意志一概不允的自满自足，甚至于作品的缺陷——采用一种在这里不会引人注目的方式——正在同艺术品本身，同作品独特的理想进行比较；这样一来，意愿与艺术品之间的关系，原则上就同意志不仅经常向所有的技术物质，而且还向别的人，甚至向神祇提出来的那些要求分离开来了。在我看来，艺术品的结构就是叔本华最后充其量不过从现象上描述一番，然后只用推论的办法加以解释的那个事实的更为深刻的背景。因为按照叔本华的解释，意志在艺术品面前保持着沉默。意志对于一件完美无缺的，甚至连叔本华也只是考虑到的艺术品提不出任何要求——在理论上的吹毛求疵或是出于对艺术一窍不通的倾向除外——这一要求既然并没有在作品中事先形成，那么它在这里也就得不到满足。意愿必须到此止步，而绝不敢越雷池一步。因此，正如人们所说的那样，充满愿望的自我就死于艺术品，然后再开始新生。所以在这里，那种典型的过分要求是例外。同样，典型的不满足也是例外，而产生这些例外的原因则是人世生命的表演。因此，在这里就连后一种情况的结果也不赞成自我形式。主要生活在美感享受中的人们（很明显，这些人与有艺术创造性的人截然不同。在有艺术创造性的人中，往往有大量富余的意志）通常都不会显示出任何一个非常有连续性，能坚持到底，不依赖于满足的自我来。更确切地说，他们都生活在一段比较短暂的时期里，很容易就熟悉了各种针锋相对的情况，他们宁可让事态来摆布自己，也不从满有把握的自我出发去掌握事态。这样，反面的真相就证实了刚才

所指出的正面真相：正如生命的过程必须通过死亡来否定，好让生命的内容在它们那超越过程的意义中显露出来那样，意志的内容必须由不满足来否定，以便意志的过程——这个充满愿望，作为个人的自我，能在超越各种能说明的内容联系时显示出来。在这里，不管是把内容从过程中分离出来，还是把过程从内容里分割开来的结构都具有同样的形式。

因此很明显，这不仅是一种类似；而且还是出现在自我与其内容之间的一个重要的生命问题的一个方面。对于这个问题人们还远远没有理解，所以对于死亡内在意义的理解也还相差十万八千里。因此，我不得不再一次回到在生命过程中完成的自我形成上来。这里所说的自我形成的动机具有比以前更加普遍的含义，因为死亡问题同自我形成一道发展到了一个新的阶段。

精神生命过程不仅用刚才所强调的差异，还用它蒸蒸日上的总体发展，越来越清楚，越来越强烈地强调人们可以称之为自我的形体。这里涉及到本质与价值、节奏以及可以说是内在的意义，而所有这些对于我们的生存，即对于世界这一特殊部分来说都是相宜的；还涉及到我们本来从一开始就是，但再从完整的意义上来讲却又不是的那种东西。这种自我寓于奇特的，仍然需要进一步阐述的，属于第三者的范畴之中，同时又超然当时存在的现实以及非现实的，仅仅是所要求的价值观念之外。可是如今，自我在其发展之初，不仅由于主观意识的缘故，而且还在它的客观存在中，已经极其紧密地同生命过程的个别内容融为一体。正如这个生命过程把它的内容同自身分离开来，而这些内容除了它们有生命力的现实经历之外，又获得一种意义那样，这一过程仿佛从自己身上的另一侧释放出自我。这个自我从某种意义上可以说是一口气连同内容一道从过程中分化出来的，这样它也就作为一种特殊的意义和价值、存在

和要求，脱离了暂时仅仅充斥于幼稚意识中的内容。我们经历的事情越多，自我作为命运和世界想像所有摆动中的这一个和连续不断的那一个也就更加坚决；就是说，不仅从心理学的角度来看是如此，而且客观上也是如此。这里所说的心理学的角度是指：在其他各种不同的现象中，对同类事物与持久事物的感知由于这些现象数量上的增长，变得更加容易，更加不可避免。而所谓客观，则是指：自我要更为纯粹的集中思想，从现有内容的所有偶然性中摆脱出来，以获得对于它自己的感知和理念来说，是越来越有把握，越来越独立于这些偶然性的发展。在这里，一种不朽的思想就从此开始。在上述情况中，死亡之所以让生命沉沦，似乎是为了让生命内容的永恒性释放出来，因此，在要么必须不断完成，要么应当继续存在的自我的要求——那个永恒性的反面——并未因此获得某种结果的今天，它就从分界线的另一面来结束某些内容的体验系列。当不朽性成为众多有深刻思想之人的渴望时，它的意义就是：自我能够彻底摆脱个别内容的偶然性。而从宗教的立场来看，不朽性往往具有另外一种意义。它在这里多数情况下是针对贷方的；心灵需要的不是天堂的幸福，就是上帝的垂青，或者也许只是继续生存下去；或者说在更加强烈的道德净化时，它需要一种自身的质：它需要的不是解脱，就是公平，或者净化。然而所有这一切对于作为心灵的状况这一不朽性现有的意义都行不通，因为在这种状况下，心灵无法再体验任何事情，它再也感觉不到在自身之外可能存在于任何一种感官中的内容。只要我们一息尚存，我们就要遇到对象；自我虽然随着岁月的流逝和年龄的增长，作为永恒的和顽固的东西在形形色色奔腾而过的内容中越来越出类拔萃，但它当时却通过某种方式同这些内容融为一体了；突出自我，即心灵的自我存在只不过意味着对并非存在于任何一种某物，而仅仅存在于自身的自我的逐

步接近。哪里相信不朽性，哪里拒绝不朽性为其服务的各种物质内容——尽管这是在伦理学方面尚未达到足够深度的东西，尽管这是全然不可知的东西——那里就几乎可以说是在寻找不朽性的形式，那里的死亡就可能是一条界线。在界线的那一边，自我生命所能陈述的单个内容正在减少，生命的存在或者过程只不过是一种单纯的理应如此，一种纯粹的自我明确而已。这就是耶吉那筏尔克亚所描述的状况。完人在沉睡或超验的解脱中，"并没意识到存在于外界或内部的东西。这就是他的本质形式。在这种形式中，他没有要求，却满足了要求，甚至是自己的要求。假如他事后没有见到（听到、认识到），那他还是在观看着，尽管他并没有观看；因为对于观看者来说，并不存在中断观看的问题，之所以如此，就在于观看者是永恒的；不过除了他以外，不存在第二种东西，不存在他能见到（听到、认识到）的，与他不同的另外的东西。他这个观看纯粹是独自一人站在那里，再也没有第二个人。"这就是说，来世的生命退回到了纯粹的作用上，它再也不会有对象，它已经变成纯粹的自我，即这个自我包含在自身内部的生命（这种生命只是象征性地同那些单个作用一起表现出来）——取消客体在这里被介绍给自我的这种纯粹"生命"，因为这个自我就是宇宙。

我们在想到不朽性时，往往立即就会想到一种不大可能想像的东西。再说，这种情况也可能基于这么一点，即：我们以为不朽性就是超越肉体死亡瞬间的心灵的生命；但是，仅此一点也许就算是人神同形同性论了。当然，极其精细的推测所容纳的人神同形同性论并不会比极其天真烂漫的蒙昧无知少。不过，生命是心灵能在其中存在的惟一形式这一情况根本就无足轻重了。除了生命之外，心灵还想有另外的、无法虚构的形式供自己支配，至于它能够想到永

恒的、对于生命来说是来世的内容一事，也许是一种抵押品吧。[1]

心灵没有肉体就无法生存，但它也许能存在于生命这一特殊形式的彼岸。把不朽性和永恒的生命视作同一物，这纯属那种逻辑上虚假的幼稚。正是这种幼稚把相反的对立同矛盾的对立混为一谈。既然具有世俗形式的心灵只知道自己是有生命的心灵，所以由此出发，完全可以理解，它为什么把自己的不朽性也看作是一种生命——但这种生命也可以被认为无非是受到生理学过程的约束而已。因此——当然也只能因此——人们用不着听命于杜布瓦—雷蒙[2]的假设。这个假设就是：如果要他相信人世心灵，那么人们就必须首先给他出示达到这种心灵的智力。

从一个已经著称于世的基本动机出发，放上一个不同寻常的、横穿生命过程的截面，我们就可以看到这一过程在又一次挤向不朽性的假设。在我们所特别驻足的任何一个单个的现实表象中，我们感到，同表象一起涌出或涌向表象的所有活力或者深层过程没有充分表现出来，没有完全发挥出来；其中还剩下一部分，我们把这一部分看成是我们有限瞬间中尚未成形的无限之物，或者说至少经常都能够如此看待。没有任何一个上升到能形成意识的内容将心灵过程都全部接受下来；生命剩余仿佛在敲打着将自己与那个内容隔离开来的大门，而每种内容所要超过的却正是这种生命剩余。从生命过程对它所能陈述的每一种单个内容的这种超越中，产生出心灵无

---

①正如先前对上帝的“生命”所发表的那种想法一样，这当然是一种纯粹的推测；只有这整个领域对于我们来说，还是一片模糊——正如心灵这一事实可以从物质的组织性中产生一样，关于推测在这里获准要求容忍的权利一事对于我们来说，简直无法理解。当然，这种权利只是在不涉及到纯粹理性推理的联想作用时，才有理由存在。更确切地说，推测只不过是内部情况、针对性和观看的一种仍然模糊不清的、遥远的象征，是作为某种客观性，而并非一味专横的那种存在的主观表达。

②杜布瓦—雷蒙（Du Bois-Reymond，1818—1896），德国生理学家，著有《论自然认识的范围》。——译注

限的常情，而这种感情是并不会同心灵的死亡协调一致的。这种情况大大超越了我们所经历的那些单个事件。在每个人身上都潜藏着变成与其本来面目大相径庭的另外一个人的大量可能性。同一个孩子，分别在伯里克利①时期的雅典，在中世纪的纽伦堡或者在现代的巴黎抚养，即使他的“性格”一成不变，那他也会成为三种有着天壤之别的人。当然，不是每一个都会具有这一切的；他的力量的大小和方式把他束缚在一条不可逾越的线上；不过在这条线内，每一个人都有无限的可能性。任何一个在任何地方出生的孩子可能都会在地球上的众多语言中，把一种语言变成自己的“母语”，因而也会得到无法排斥的精神形式。仅仅这一事实就足以证实人类心灵无限的灵活性。但是，这种灵活性并不等于一块可以提出众多形式的陶土的灵活性，而是意味着各种主动性，这是心灵自己所发挥的主动性，它们作为积极的可能性，作为它的能量潜在的针对性，作为有机的、只需要某种发展刺激的装置，包含在心灵之中。它们既非纯粹抽象的“可能性”，也非某种适当形式在形态上的相同痕迹，而是以某种方式出现的心灵本身的生产力，是只有心灵才能作出的对于世界的回答，但又不是仅仅在产生外部运动时才机械地出现的回响。在这些可能的生命形象不可胜数的线条中，往往只有一根线条能够实现；我们作为处于自身无法解脱的可能性这一冥府中的惟一现实，正徜徉于自我之中。这里所说的可能性只是尚未溢于言表，但决不存在。我们狭隘的现实也许充满着这些难以估量的活力的感情和可能的趋向，并配有内容丰富的无限性，而这种无限性在这里又表现为不朽性这一时间范围。

显然，为了从我们无限的可能性中获得某种个别规定的现实，

①伯里克利（Perikles，约前495—前429），古雅典奴隶主民主派政治家。——译注

就需要周遭世界，即当时个别确定的世界所给予我们的发展刺激。其实，这种世界关系本身就包含着一个难题，而对于解决这一难题的需要看来只能归于对不朽性的希望。我指的是存在于我们带进生命之中的个人特性与历史的现存环境之间的偶然性。只有在这个环境中，那种存在才能变成一种确定的，也就是说正好由该环境修改过的生命。但是，通过这种方式不仅会产生紧张的力量，产生未满足的要求那种已经流露出来的感情，还会产生我们整个经验生命的一种无限偶然性的感情。这种感情有两种因素：一种是我们个人不能混淆、但又包含着无限可能性的事件，一种是这种潜在的自我在其中并通过其引导而变成一种现实自我的世界。在这两种因素之间，除了使一个世界里的心灵存在成为可能的那种非常普遍的适应性之外，似乎不存在任何内容方面的，从某个意义的统一体得来的关系。但是，一个人出生时带来的那些内心深处的、极其奇特的倾向和历史上现存的生活条件却并不会因为出现以下情况而有所减少。这些情况就是：人们并不怎么相信神秘主义的、事先确定的和谐一致，不怎么相信一种纯粹赌博的因素，因此人物发展对于世界的依赖往往要么使我们晕头转向，要么使别人看不见我们，而我们哩，本来也自愿具有这样的气质。这就是所有个体生命本身基本的或然性，这种或然性常常使我们在才能枯竭、精力不当和命运之结无法解开的可怕情况下直言不讳，但它只有作为非常普遍的、恰好支配着这种备受优待的生命的观点时，才能显示出自己全部的糟糕劲来。我认为，希望能够以其为出发点，从而接近一种超自然的继续存在的不少原始材料，即：无家可归的感情、误入歧途的感情、四处漂泊的感情和一筹莫展的感情——都可追溯到在我们的存在与历史上已有环境之间的这种根本无法合理安排的或然性。这里所说的存在，在某种程度上来说是超历史的，因为它一定会被带进所有

的历史和所有可能的发展中去；而这里所指的环境，则是可以将那种存在毫无选择地置入其中的环境，那种存在充其量也只能争取在事后，而且也只是相对地去适应它。这就是刚论述过的关于纯粹的、理应如此的自我获得益处的动机所具有的更为经验的，甚至可以说是更为专门的形式，而这里的自我也是死亡使之从所有的内容中解脱开来的自我。对于克服或然性因素的深切渴望，心灵同其周遭环境的关系用来把我们引向某一方向的那种强制——就那个心灵而言，此方向并非必不可少，也有可能是另外一个方向——这种渴望能够成为现实，但这一现实并不比带着那种关于自我的神秘表象得来的现实更纯洁。这个自我的寿命比所有单个内容存在的时间都要长，这样它也就抛弃了产生生命偶然性的那种存在要素的所有二重性。

对于命运概念的说明

可是，这一点是一目了然的：生命的这种偶然性及其合乎信仰的协调一致并非针对生命问题的一种绝无仅有的态度。在生命以命运概念——该概念在一个双重前提的基础上崛起——的面目出现时，一种截然不同的偶然性就会发挥作用。首先它需要一个主体。这一主体自愿地，而且仅就这一方面来说，是在独立于各种“事件”的情况下，包含着或表现着一种意义，一种内心的倾向和一个要求。除了主体这种独特的倾向外，在同该倾向没有遗传学联系的情况下，出现并经历着某些事件。尽管如此，这些事件还是对该倾向要么起促进作用，要么起妨碍作用；要么中断它的进程，要么把相去甚远的东西联系起来；要么强调它当中的几点，要么确定它的完整性。当然，这些事件只是在它们的起因，在事件自身的各个阶段同它们所遇到和所决定的主体的内在意义毫不相干时，它们才是

"偶然的"。只是如今在把它们这样看待之后，事情已经起了变化，变成了相反的情况，即：它们正好同那种主观的生命发生冲突，从而在生命内部获得了某种意义。该意义根本用不着成为一种"理智的"，从任何一种理念出发都能理解的或者非常积极的目的论的意义，它可以是令人气愤的，具有破坏性的和不可思议的。事件如今具有一种确定的关系，具有一种对于生命那个满怀着内心指示的过程的适应性。虽然这个指示是极端反目的论的，虽然它偏离了那种关系，但情况依然如故。

这样，就产生了"命运"的特殊性：客观事件的一个纯粹按因果关系进行的阶段同某个从内部决定的生命的主观阶段紧密结合，同时，由于客观事件的那个阶段如今不是促进，就是歪曲这种生命的倾向和厄运，由于它从该生命看来获得了一种意义，一种同主体的关系，因此，那个多少是在外部，并且按照自身的因果关系发生的事件仿佛也是着眼于同我们生命的关系似的。没有这样一种要素，我们就不会谈起命运，也就是说，既不会对动物谈，也不会对上帝谈动物缺乏生命意识，缺乏自己想像中的、个体特殊的意图。生命意识在这里也许能够决定性地——但如今又重新为那种生命所决定地——促进或妨碍补进一种来自外界的事件。相反地，对于神灵而言，并不存在它开始感到陌生，而本身又是不可避免的事件；我们却不得不从一开始就通过上帝来拥抱事件，并按照他的意志来思考。我们这样做，并不需要经历那种事件的妨碍或者促进，把自己的偶然性转变成一种意识。但是，人的生命有两个方面：一方面，我们都经受并顺应着宇宙的动荡，另一方面却又感到并拥有来于自我中心的个人存在，这种存在就是自身的责任和某种统一的形式。如今，在我们把某物视为命运之时，也就取消了两者之间纯粹的偶然性。生命在通往世道的切线走向中的积极性和被动性，在命

运概念中变成了一个事实。

然而，恰恰是从概念的这一结构中可以清楚地看到，并非我们所遇到的一切都是命运。因为无数事件虽然触及到我们实际生命的外层，却没有遇到生命那种个体合用的，被视为我们真正自我的针对性。人们会谈到命运的开端，谈到事件意义的大小，可以说事件就是从这一意义大小出发来促进或妨碍我们生命的理念的。在大街上碰到一位熟人，这种事依然停留在或然性的领域里；当你正想给那个人写信，而或然性也因此变得“引人注目”，即得到合用事物的特性时，情况还会如此，仅仅只有这种情况才在同生命的结局毫无联系重新伸向或然性。但如果这种相遇通过进一步联系起来的后果，变成有深刻影响的生命转折的出发点时，习惯用语就会把这种相遇称为命运的安排，并由此点出一个崭新的范畴：一个只不过是次要的事件，现在同积极的或消极的目的论一起，都不折不扣地从属于个体生命的统一体和意识。当我们谈到纯粹的内部命运时，自我本身也就相应地分裂成了一个主体和一个客体。正如我们自己是认识的对象一样，我们也是体验的对象。我们自己的感觉、思维和意愿一归入“事件”这一范畴之中，继续流动着的、主观的中心生命就会像受到外部世界的内容触动一样，受到它们的触动；一旦这种在我们全部性格的完整范围内进行的接触，不再被视为一种对于那种中心自我的内在含义来说，纯属偶然的纯粹事件，而是我们存在的这种表示原因的突然冒出来的、真实的东西适应接触的这种意义，并由该意义出发，获得一种——正在增强或正在转向，正在更动或正在毁灭的——新意时，我们便把该接触称为命运。就是在我们自己面前，我们也是处于被动状态的。正是在使这种被动状态适应我们生命的中心主动状态并决定这一被动状态之时，该状态仿佛通过自己的反射，成为某种有意义的东西，成为某种对于我们的生

命而言是有目的性的东西。

从所有这一切得出这样一个结论：内部生命之流的流向决定着我们的命运应当是什么，而不应当是什么；它在一定程度上可以说是在触及到我们的众多事件中进行一种选择。现在只不过是在这些事件中，哪一种能够适应它的自振（这种适应甚至还是一种阻止和破坏），对于我们来说哪一种在起着命运的作用的问题。正如我们只能认识与自己原有的或后来获得的精神准则相适应的东西，因此才能通过这些准则成型，与此同时我们的认识还必须同自己的精神一致。只有这样，那种能为我们极其独特的生命目的所接受并能加工成命运的东西，才能变成我们的命运。这样一来，那些纯粹的感性知觉也许能适应摆脱这种感觉的纯粹事件。这里所说的感性知觉虽然能够赋予我们以某种内容，我们却无法理解这些知觉，也无法自觉地去认识它们。认识的康德式概念解开了世界到底为什么要安排得能被我们精神的偶然结构所理解这一古老谜团；在被理解的世界中，我们只能认识精神通过自我所能获得的形式，因此，这样的世界也就是一种正在认识着的精神的产物。所以总的说来，人类命运及其个人性格彼此之间能够按照其标准相互匹配的那种“个人命运中的表面意图”，通过这一命运概念也就变得明白易懂了。这里不需要对“自在之物”或不可思议的关联和假定进行阐述。虽然该世界决定着我们认识的内容应当如何，但也只是因为认识事先决定了什么能够成为我们的世界的缘故——同样地，只是因为这种生命通过某种亲合性选出了那样一些能够获得某种意识的事件，所以命运才决定着个人的生命。这里所说的意识是指通过它，那些事件可以成为它的“命运”的意识。因为我们假定在所有的人身上都存在某些重大的生命意图，所以当某些事件完全被视为任何一个个人的命运时，情况就是如此。这时，有人可能会说：某人的父亲被杀害

了，而他的母亲又嫁给了凶手，这种事对于任何人来说有可能成为惊心动魄的事件；这就是哈姆雷特的命运，只是这种情况要由哈姆雷特的本性，而不由这一事件伤害他这个普通人的事实来决定。这些个人的命运基本上都由外界决定，就是说，在这些命运中，客观的因素是占压倒优势的因素，而这些命运的整体，即每个人的“命运”，则是由该命运的本质决定的。要是人们往后退，退到一定的距离，那他就会将该命运视为并非出于个人理由所形成的一个统一体，而其实这些理由的中心就是个人生命的先验造型力；尽管——这里有着某种怪诞的类似——不守时间的人们在每种场合都会为他们的迟到找到充分的理由，但他们之所以不守时，总的说来还是由于自己的原因，而不在于环境。虽然康德就认识而言，通过精神的内在形式，通过自然界那种由精神决定的“普遍立法”，大张旗鼓地宣布了现存世界材料的塑造，但就实际事物方面而言，却把先验的确切性仅仅看成了要求，看成了理想的价值。这就是康德特有的狭隘性。他忽略了就连绝非理论性的，而是实际现实的生命也仅仅由于如下原因才成为人的生命。这个原因就是人所共知的事实，即：使我们感动的人世素材可以说是由有活力的范畴形成的。倒进我们脑海里的那个为我们所认识到的世界，就好比把马铃薯倒进一个口袋一样少得可怜，或者说，我们所经历的世界，就像自我之外的机械镜像那样，小得可怜——在这两种情况下，世界都是我们的行动，就是说，通过我们完全能够用以“完成”某事的一种特殊能量来决定我们的行动。那种被视为精神世界关系的生命既有其先验，也有认识，尽管这种认识并不像理论认识或者那种由理念，由“应该”走向生命的认识那样，可以用抽象尖锐的语气来表达。“命运”就是它的一个范畴。

当然，按照这种方式理解的命运概念就像我们那种从纯粹或然

性的角度来理解的世界关系那样，再也不着眼于不朽性的要求了。然而，这决不是说这种低沉的腔调连同命运概念一道，都在排除之列。这种腔调从那里出发被生命绊了一跤，然后又在体验形态的类似中，同样以认识的形态著称于世。因此，自我本身的综合能量对于由感觉材料形成的认识世界而言，可能具有举足轻重的意义——**存在**这种感觉材料以及该材料的内容不能仅由精神构成这一单纯事实。使某种模糊不清、无法解开的谜团在这个世界上有立足之地。给命运所留下的正是这样一种东西。因此，按照外部根源，也就是它的根源，肯定可以促使人们说出一种针对偶然事件的个人生命目的论的意识来。这种意识就是：偶然事件可以置入那种个人生命目的论中并被塑造成命运。至少它会带来自己的情况，带来自己从别的制度中得到的内容。这里留下的是一种异质的核心或者残余。具有这种核心或者残余的并不只是我们的命运。除了譬如说我们命运主观上的违心使我们想到这种放弃之外，显然我们在多数情况下都不能按照自己的目的要求去想到它们。在所有我们称之为命运的事物中，即不管是有益的，还是有害的事物中，某物不仅不可思议地为我们的知性，而且还为我们的生命意图所接受，但又并非一概吸收——从命运的整个结构来看，上述情况符合这样一种阴森恐怖的感觉。这种感觉就是：我们生命中非常必然的事物仍然是一种偶然的事物。完全相反的观点以及对这一观点的克服所提供的仅仅是艺术的形式，而且这一形式还存在于悲剧之中。因为这一形式使我们感到，偶然性从根本上来讲正好就是一种必然性。悲剧的主人公肯定会毁于某些外部情况与自身生命意图的摩擦之中；之所以单单发生这样的事情，恰恰是因为在这种生命意图中，一切都已事先确定——否则他的毁灭就绝非悲剧，而充其量不过是一种可悲的事件罢了。在扬弃寓于必然性中那种偶然性的阴森恐怖时——就是说并

非按照必然性的所谓“合乎道德的世界秩序”，而是按照主体的生命先验进行扬弃——就存在着悲剧的“调和物”；就这一方面而言，悲剧往往就是“命运”悲剧。因为命运概念的意义——客观性的单纯大事会变成个体生命针对性的意识或者把它作为这样一种意识揭露出来——就在于地地道道的悲剧，而我们的经验的命运却达不到这种地地道道的程度，因为它的事件要素在这里并未完全放弃自己独立表示因果关系的、毫无意义的本质。

关于死亡与不朽的问题绝不涉及同“心灵”的事实之间那种千篇一律的关系，而只有心灵的个性才把这种关系区别开来。歌德曾经说过，他虽然对于我们的不朽深信不疑，但我们并非所有的人都会同样不朽，而我们继续生存的范围则取决于一个人的伟大程度。这种最简单的想法，即认为心灵可以说在其力所能及的范围内将战胜死亡，或者说心灵越是重要，越是无法取代，它的毁灭也就越发不可想像——超出了概念之间本来就是相互对立的联系。① 要是一条变形虫甚至一只青蛙死了，这时动物基本的、无法取代的、绝无仅有的东西尽管是它那一群中最后的一点剩余，那也只好死去。要不然它那些与自己酷似的子孙后代就会生存下来；至少我们在这里无法确定更高程度的个性。不仅在子孙后代，而且人们还可以这样

①这里应当特别强调的是，所有这些概念上的综合都有自己的最终目的，而这种目的却毫无任何不朽性思想的现实意义。更确切地说，这种形而上学的高峰在这里只有使在它身上以理想方式总结起来的本质价值要素的结构变得显而易见的启迪学意义。对于至少是一部分数量可观的现代人来说，能够同所声称、所证实、所修改、所驳斥的不朽性联系起来的，除了思古之幽情以外，很难再有别的东西；这里用不着去讨论像这样一种针锋相对的立场的是非得失。虽说不朽性本身只不过是一种单纯的幻象，但它的动机和基础完完全全置于现实事物的范围内，并且这些要素还以异乎寻常的方式恰好构成不朽性的观念。因此，这些要素允许从不朽性出发进行分析和综合。但这些分析和综合的巨大启蒙价值并不存在于那种想像的焦点中，而是寓于由该焦点出发，照到更为真实的心灵因素与形而上学因素上的光线中。

说，该动物作为这种后代还会继续生存下去，所以就这一点而论，它是不朽的。对个体无法区分之时，也正是种类的不朽性吞食个体的必死性之日。因此，必死性的问题差不多也只是在面对着真正的个体之时，在无法重复、无法取代的意义上才变得急迫起来。

假如把这些概念以及高级人的概念一般地同本性要素的高级组合性、多样性和相互区别相提并论，那么生物学的观察看来就一定会从这种差异中暗示出死亡的形成过程。假定细胞是死于自己尚未充分排出的新陈代谢的产物，那么单细胞生物就会有各种方法来避开这种情况。然而在多细胞生物身上，单细胞却由体液包围着。这种单细胞不能毫无限制地接受自己新陈代谢的产物，因此它也就无法通过这些产物来防止超负荷的情况。所以才让某一躯体内细胞的共同生存不幸死亡。这里所说的死亡要受到生物自身发展的制约。就是说：只有在细胞的那种联合成为使个体形态能得以实现的统一体时（要素越多，形态个体化的希望也就越大！），死亡才会出现。我们从中可以得出相应的结论来：细胞的分化前进多少，它的再生作用就会退多少。细胞的分工尽管制约着每一种高级的发展，但它最终又会造成细胞职能的极端专门化，所以这些细胞在此期间也会在生理方面失去活力，萎缩下去。譬如在神经节细胞中，区分就受到终止细胞分裂的制约。但是，哪里存在这种情况，那里的生命就要受到阻碍，那里的死亡就会准备随时到来。人们不能把它同高度发达的社会中的专门化相提并论。这种专门化虽然会造成个体巨大的差异，使它具有相对的独特性，但又会因此使它失去力量的源泉。这里所说的力量源泉正在个性有规律的，还未成为片面性的教育中，在普遍的、尚未在专门化中耗尽的生命力的库存中流淌。即使这种情况不会导致死亡，那也会削弱整个的个性，使它变得极端贫乏，一筹莫展。确实，人们那种受到高等教育的特殊才干往往要

么白白荒废，要么连充分发挥自己的可能性也无法实现，因为它可以说是把整个的人都一古脑儿吞噬了下去，而它自己又得不到从中心流出、可以作为基础的、本身尚未区分的能量的供给。

按照我们一般的价值概念，意味着进步与发展高度的同一个性化就是暂时性的承担者。鉴于最低等有机生物的不朽性，人们不能不说，能够死亡乃是高等人的印记——这种印记在继续生存于相同标本的低等生物的累累硕果中，在至高无上的人类标本逐渐减少着的子孙后代中表现出来。因此假如说歌德是在一定程度上把不朽性视为精神贵族的特权的话，那就意味着，人们迫切需要不朽性，而且还必须从特殊的要求出发来阐明不朽性存在的理由。在这里，人们属于这种贵族的范围有多广，他那无与伦比的、从质的方面来看是绝无仅有的程度有多高，那他要求不朽性的迫切性就有多强。只有这些“绝无仅有的”人才会完完全全死去，只有他们的死才会改变宇宙观的性质。而普通人的死却不能引起这样的改变，因为他们在某一点上失去的质又会在无数别的点上继续存在下去。普遍认为，这意味着：个体会死去，但种属却不会；通过进一步的观察，可以看到：个别种属会死去，不过生命却不会；生命会死去，然而物质却不会；最后物质作为存在的一种特殊情况也许会消逝，可是存在却不会①。

①至少我们的思维形式不会允许出现别的任何东西。我们可以很清楚地设想一下。从一开始世界就不存在这一情况；但假如某种存在曾经在那里出现过，那我们就很难想像它是怎样消失得无影无踪的，同样也难以想像它是怎样从子虚乌有中产生出来的。就连关于上帝创造了世俗世界的信仰也不回避上帝必须存在这一事实。假如上帝的存在由来已久，那就说明正好有一个尚未出现的存在，而且这种存在原则上又可能立即成为世界的存在；但假如人们让上帝“自我创造”，那么，莽撞的意志就会借助于我们人类的概念，闯入神秘莫测的事物中，尽管这种逃避方式在诗歌中行得通，却是根本无法想像的。任何一种存在的坚定性都吸引不了我们；但如果某种存在物假定已经成为现实，那么我们用存在这一概念所表述的事实，对于各种明确的思想（当然往往只是对于我们的思想）来说，最后都要落脚到尚未出现与永恒性上面来。在这里并没有存在的熵。

对于个体的人，根据其个性的多寡，我们具有一种——当然只能从远处用相当无济于事的概念来表述的——感情，即：那种人心甘情愿地生存着，也就是说，在这种存在内所接受的各种人世素材都在特殊力量的作用下形成相对的独一无二的事物；因此，这样造型的结果作为实际的行为和理论上的世界想像、创造和感情色彩，就构成最后的本质形象。正是这种造型结果比起此类其他结果的平均值来，距离那种正在流入的、也是呈献给所有别的结果的人世素材更为遥远。正是从这些普通人中，人们得到了如下印象（当然所有这一切都是有保留的，纯粹是相对的）：触及这些普通人的世界，从某种程度上来说，在遇到这些普通人时并没有丝毫变化。当然他们都生活在——就是说他们都从这种素材的呈献中构成自己生命的全部现象——种属有效的先验之中。世界仿佛在向生命现象提供自己的影响和物质，所以该生命形象也就由此变得可以理解。面对着这一种属的生命现象，在那些人中，个人的先验，即他们的存在和行为在自己内心中所产生的创造力占了如此优先的地位，生命现象起着如此重要的作用，因此这一现象按照自己的方式可以这样表述：人们心甘情愿地生活着，可以用一个比喻来说：他们之所以生存，是出于自身的原因，而不是受外界的影响。非个体的人过着一种并非全是自己本人的生活，一种并不真正具有存在性形式的生活，因为占有者——人是一种物主代词。普通人的世界无论从想像的，还是实际塑造的意义上来讲，都恰似一张不记名证券，是一个犹如证券上填好姓名的个体人的世界。

因此，如果人们在观察世界时，不是从在其中业已实现的概念的数量大小，而是从这些概念质的特点出发，那么这个世界在个体的人死亡时所失去的东西，就会比非个体的人死亡时还要多。世界在前一种人死亡时失去的东西，在数量上比起后一种人死亡时要大

得多，而后一种死亡的本质及其精神存款从一开始便作为遗产接受下来，然后又作为遗产流传下去。按照种属类型的形式，并以种属类型的内容来度过一生的人，本来就是不朽，至少也同种属一样不朽。只有个人才会彻底死亡；绝对的个人也许会完全死去——如今采用这种办法，获得了在生理学阶段上显露出来的那种现象的极其完美、极其彻底的表现：人类的复杂化和区分，指明了他们从单细胞生物到最终死亡的发展道路；正如一位生物学家所说的那样，死亡是我们必须为不同的发展高度所付出的代价。

也许人们还可能从最后的范畴来再一次描述这一点。我们设想物质主体在时间上是永恒的，同时把每一个单个部分都视为物质，而对所有的形式却一概不管，这样，这些单个部分也便成了地地道道的绝无仅有；所谓“同一”部分物质应当出现两次之说，在逻辑上是荒唐的。同样地，在把形式的不朽性完全看成是这样一种超出所有物质的不朽性时，形式的不朽性就成了一种迥然不同的不朽性；它犹如一个概念或者一个真理，完全离开了时间的持续，而且就同这个时间的持续一样，是绝无仅有的。虽然存在着无数形式相同的事物，但单纯形式的多次性却是一种荒谬的现象，就仿佛一个（能多次想到、多次实现的）概念竟会多次存在一样。同一种不可摧毁的物质可以在无数的形式中漫游，同一种毫无变化的形式可以在无数的物质部分当中实现。所以，在材料和形式中，各自就其本身而言，都不可摧毁，但相互之间又可以松动。就是在这种情况下，它们构成可以摧毁的单个事物；因为摧毁意味着材料和形式之间联系的解体。这种联系越牢固，越紧密，它的破坏性也就越无情，越强烈。就像在繁殖低等运动时那样，形式可以说是平平稳稳地移向另外一种数量的材料，因此从一开始看来它同物质的这一部分的结合就并不严格，并不紧密。在这种情况下，正如先前所表明的那

样，我们本来就不想谈到破坏一事。反过来说，当形式同这一物质密切结合，以致它在另一种物质身上看来无法存在之时，破坏就会极其充分地表现出来。就是说，形式离开了这一现实就会彻底毁灭。这不只是一种估计反射，因为这时比起看到打破的花钵来，我们在打碎的雕像面前会有一种更为强烈的毁灭的感情：理想的幸存形式在打破花钵的情况下可以直接在另外一部分物质身上重新实现，但在打碎雕像的情况下却无法假定这一形式的实现——在这里，我们撇开机械复制不谈，因为复制首先也要以未打碎为前提。形式尽管只实现一次，它却具有永恒的效用。因为它并非活着，而只存在于想像之中，所以它不会死亡。譬如说，假如一个形象选中了惟一的一部分物质，用它来构成一个现实——在这一现实遭到破坏后，这一形象就再也不会付诸实现了——那我们就会把这一形象说成是个别存在。因此，我们感到个人的毁灭正如柏拉图所说的那样，是一种损失。在理念王国里虽说这种东西，也就是形式当然不会丢失，但实现它的惟一机会却有可能失去；正因为如此，当一个人具有个性的真正定义时，对于这个人来讲，可以说他越个体化，死亡也就越彻底。往精神产物的转移马上就一目了然。在这里，精神产物的典型过程或内容的复合体符合于在时间上长期存在的材料。就是这种精神产物在举足轻重的人才那里，可以作为精神生命过程和建设想像世界的共同材料。如今，这种材料要借助我们称之为个性的精神形式，而且多少是在内容与形式的紧密结合中，获得各式各样的形象。有些形象把认识与命运、感情与意志、幻想与经历的材料放到形式当中，然后它们又让这一形式在遇到存在于某些别的个性中的同样材料时立即重复出现。这里的"个性"比较少，就是说，全貌的毁坏只能分开联结得很不紧密的要素。但在遇到另外的要素时，那种毁坏就会割断再也不会重新聚集在一起的综合。

特殊的个性形式如今不再依附于生命的材料，它绝不会再扎根于这样的材料之中，形体确实已经死去，就是说，它是货真价实的个性。在这里，形式是永恒的不朽，而材料却是暂时的（因而也是相对的）不朽。在形式和材料相互结合时，就会出现一种作为暂时因素的现实个性。它们之间的结合越容易，也可以说是越机动灵活，真正具有的个性越少，那种暂时因素的暂时性也就越小。在现实个性彻头彻尾地成为暂时因素的地方，当永恒的形式仅仅在这一部分生命物质中实现并得以时间化、材料化之时，整个形体的毁灭就意味着形式同现实的最后诀别。只有个性——也就是在两种永恒性相互交织，紧密结合，因而一种永恒性会妨碍另一种永恒性的那一点——只有这种个性才会真正死亡。

然而，我们生命形象的个体化、无法替代和独特性却被视为生命的最高值。这样一来，由于刚才赋予这些人死亡适应证的绝对性，生死之间的一种极其紧张的关系便会应运而生。前面所提到的歌德式不朽观念的解释就建立在这一紧张关系上。发展到登峰造极、对立极其尖锐化的生命最能感受到自己所面临的毁灭，因此它可能会在（保留所有性格上的千差万别）极其强烈地反对这种紧张关系的同时，又通过所要求的不朽性来建立那种似是而非的紧张关系。所以，我们从正好是最强个性的最大死亡威胁中明白过来；歌德是要给个性的最大意义保留最大限度的不朽，他感到随着意义的缩小，不朽的合法性也在每况愈下。就连基督教也使那种紧张关系发挥了作用——当然这是在一些截然不同的前提下。然而，像这样一种强烈的个性化倾向竟用基督教来为自己鸣锣开道一事却是显而易见的。在这里，除了基督教所有的平均主义倾向外，它有一部分倾向甚至正好就建立在这些前提的基础上。虽然个性化由于“舒展才能”的一些其他措施并不一定就吃了亏，但它却绝不仅仅具有人

与人之间质的区别这一含义。个性化还意味着，也许是首先意味着人们对于自己不可推卸的，也是别人无法代替的责任。这种责任只有在通过一个统一的中心，一个真正的“人”把生命的圆周紧紧结合在一起时才能履行。当心灵赤裸裸地，而且是在生命的任何时刻站在上帝面前时，我便把它这一绝对的自我负责看成是基督教最深刻的超级化理学的核心。所有法律上的公理，所有种族的是其他的社会团结，所有由于世界舆论以及过去自身的生活历程而对最后一个个性点的抹灭，都已废除：现在只有心灵与上帝。虽然说这种什么也无法削弱的自我负责在转向这样的内心生活与同时出现的性格中可能根本就没有实现，但它对于大多数心灵来说，似乎成了一种不堪忍受的负担。开初，通过基督的代受死亡或救赎死亡把这种负担降低到可以忍受的地步。最后，通过插入更为亲密的中间机构，通过形形色色的慈善手段以及指明某些救世之路，教会又使它适应了普通基督徒的肩膀。虽说如此，但基本动机仍然是：人完全靠自己，只对他们的上帝负责。这一动机在其不可限量的个性化、人格化的作用中再也无法消灭，它不仅产生了一种崭新的个体自我的形象，而且还强调了这种自我。不过这样一来，死亡的极端主义，它同生存感情根源的直接临近就像生存感情正好适应个性发展的最高值一样，却以某种方式本能地具有这样一种本事，如今依旧自然而然，确定无疑地与基督教一道存在着的不朽性之所以具有巨大的力量，这要归功于个性发展的最高值。一切全靠自己的个人从某种程度上来说，是在针尖上保持平衡；在与其生活环境相一致的巨大危险中，这种个人不能缺少关于死亡最终无法给他带来损害这一想法的支持。

不朽观念作为自己的条件或结果带来了一个问题。这个问题同

不朽观念内在的紧密结合，在进行推测或形成关于基督诞生以来那一观念的信条时，还从未发挥过自己的全部影响。这一问题——依我之见——来自于一种莫名其妙的奇谈怪论。按照这种说法，一个只是在某一瞬间才变得实在的心灵，如今立即就应当继续存在于永恒之中。在我看来，这个问题是向另一类型的转化，是一个无理的要求，一个仅仅为历史性的事件对永恒的干涉。单个人生出现过程中的或然性根本不可能通过合理化来消除——的确，就正如占星术所试验过的那样。这种占星术在占星时把诞生的天日和时辰都结合到了整个宇宙的关系之中。人们本来可以说，永恒的结论应当立即同这个纯属历史性的、经验的、毫无意义的偶然联系起来，而且仅仅因为人的生育是千真万确这一事实，所以那个完全是超经验的、摆脱了所有暂时性的不朽灵魂的王国就应当从可以注明日期的、有限的生育过程中，形成自己的管辖范围——这一王国具有一种无法用同一单位度量的事物，具有一种与不朽信仰的强大源泉在其中奔流不息的意义要求相矛盾的东西。一当人们承认心灵的尚未出现是该心灵永恒性的相关概念时，就会从逻辑上和形而上学方面出现这种矛盾。

这时应当考虑到，有限的出现与无限的继续存在之间那种不相称也会在客观精神世界的现象当中出现，而这种不相称又绝对无损于该现象有目共睹的事实。我们称之为人类精神“不朽”成就的东西，即所有那些保留在某种形式（尽管只是口头流传的形式）中的观念和发现、作品和启示——所有这一切都在每一个事先并不存在的心灵之中产生，并于历史性的瞬间在该心灵内重新发出光亮来。在那一瞬间之前，它们也许已经有所准备，但无论如何并不存在。我在这里不仅仅把这样一些价值的不朽性视为其世世代代的、至少是一桩历史性事件在时间上受到局限的事物的延续，而且——我们

不能不这样评价——世界如今还通过这种在某一时期加入其中的要素，增加了这个永远适用的东西。世界作为整体，不管是否知道这一意识，从这一瞬间开始，比起先前来确实有价值多了；但愿它的全部存在形式明天就会崩溃——这种如今成为现实之物业已出现，已经想到，并已创造出来。假如不能不让这一切出现的话，那就会留下一种存在整体永恒的、不容更改的价值脉搏。说得更形而上学，更离奇一点：通过各种真正的艺术品原作，通过各种真正富有创造性的、宗教的、可以认识的、赋予存在以某种意义的思想，理念的王国又增加了新的内容——正如一种艺术形式作为范例和象征可以经历各个时代复制出来那样，一个永恒的典范尽管按照具体物质而言，它的真品早已毁灭，但其精神和想像中的意义却继续存在。因此，我们在这里又一次看到了永恒事物的昙花一现，看到了已解除所有或然性，来自无可否认的历史性的，并且就这一点而言是相当偶然的时刻与出发点的无限扩展。紧接着，人们就会把那种刺激人的，介于生命一时的起源与永恒的延续之间的二律背反干脆宣布为已经终结。因为在这里，形式上极其相似的关系表现为一种简单的，不为任何内省困难所突破的现实性。

尽管如此，问题还是没有解决，就是说甚至也没有从这种类推法的方面来解决。从本来只是在这里谈到的问题来看，这种精神产品就其内容而言，一开始就处于永恒事物的范围内。我们把它的内涵、精神、思想、意义或不管叫做什么的东西同这种心理历史过程区分开来——借用这一过程，为了意识及其历史性的继续存在，就会在某一瞬间，在某一个人身上产生那样一个问题。按照产品的实际意义和（假定的）产品生产的因果过程，区分理念的内容及其承担者，即精神产品，这是一个基本的，与我们的精神结构同时并存的要求（就连它对于在什么样的历史时刻由井井有条的意识有效地

提出这一要求的问题，也抱着漠不关心的态度）。所以，看来正是在此决定关键性的方面，类推法失灵了。但是，不朽之所以把无限延长的生命超经验的、过于偶然的系列放到生命的历史性偶然出现旁边，这完全是因为生命已经产生的缘故。然而，这一想像的那种被视为不相称的感受物，那种毫无内在联系的东西却在避开客观精神产品的不朽，这是因为如上所述，该产品的不朽形象从一开始就存在于永恒事物的层面上，按照理念的说法，存在于超历史性事件的层面上，而它的起源却在其因果关系的某种一时性现实那单纯事件的另一个层面上。在这里，这种互不相称并未压缩在同一系列中，因此也就根本谈不上出现奇谈怪论的问题。

不过现在这种思想又起了变化。我已经谈到，不朽思想的那种困难暗示着灵魂的先存。假如自古以来灵魂在它出现于人的肉体之中以前就已存在，那么在该肉体中出现的那一历史性瞬间对于它来说，就毫无绝对存在的意义可言；这一瞬间喜欢安安静静地被人看成偶然的瞬间，因为灵魂现在的出现，只不过是它前前后后不断展现的生命的一部分。假如现在在某一个个人的某一时刻生产出客观的精神产品来，假如该作品立即就具有一种独立于这一时刻和这一个人的意义和有效性，那么，对历史创造者具有因果关系的依附性与想像中的内在独立性两者之间这种奇特的结合就在理念中得到了表现：人类伟大的“永恒”思想实际上存在于一种想像的永恒之中，它们如今与其说是在一种偶然的，还不如说是在与思想史的状况相适应的瞬间，仅仅为自己的“创造者”们所实现和发现，却并非为他们所发明。这种想像是多么美妙，它表达了尽管不为我们深刻理解到的极其真实、明显可见的事实真相。艺术家们往往都有这样一种感觉，似乎他们根本就不是自己作品的创造者，他们只不过在复制想像中的某一存在物的幻影罢了。米开朗琪罗是这样说的：

雕像早已在大理石中成形，他除了把这尊雕像从中雕出来之外，别无他事可做。柏拉图把认识说成是对永恒理念先存观察的重新回忆的解释，恰好就建立在这一基本感情的基础上。这一事实非常明显。要不然，就是在人类历史上把形而上学的谜团给颠倒过来了。这样一来，尤其是那些非常伟大的思想仿佛都成了人类自古以来就已存在的一种财富——这种财富只由一个相当偶然的个人，具有该“使命”的个人，从潜伏在积极性与意识里的状况中呼唤出来——成了人类逐渐实现的全部遗产及其永恒的装备。因此，我们也面对面地感受到了深刻而重要的思想。尽管我们是第一次听说这些思想，但它往往造成这样的幻觉，好像我们本来早就知道，而现在只不过是把它们说了出来似的。所以，不管怎样模糊，不管怎样结巴，怎样使用象征手法，怎样摸索着——如今，又重新按照基本动机恢复了类推法：不朽为了一个相关概念，正在致力于经验上一时性现实的另一侧面，致力于不出现。只有当生命原则上不停留在经验局限性的形式上，不作为单独的个体在人世间诞生，而只是作为永远存在的一个单纯片断时，它的不朽才不再成为叫人难以忍受的，从事物的一个级别向一个迥然不同的级别的飞跃。灵魂的转世就是生命的这种永恒，而这里所说的永恒却仿佛置身于一种棱柱形的折射中。透过这一折射，人们可以看到无数光怪陆离的、个人有限的存在。因此，死亡只不过是生命的一种个人形式的终结，但并非出现在该形式中的生命的结束。

思想史以及灵魂转世信仰客观的内在前提和关系，多次来自于最后生命范畴内部的决定。而首要的，也是最重要的决定则是由于要回答某个问题才作出的。这个问题就是：哪一种生命会以死亡告终？是自己个人的生命吗？这样一来，自然也就无法理解接踵而来的生存可以被视为同一个未遭摧毁的主体的生存这一说法了。但假

如正是这种个性在千变万化之中保持不变，那么在这种同一性中的保留物可能也就很难表述出来，因为该个性今世是王侯，下世就会投胎当老虎，接着当乞丐，然后当亚洲胡狼。那么，为了表明把所有这些现象称作同一主体的现象是正确的，到底应当坚持存在或意识的哪一种内容呢？历史上所报道的想像方式表现了在针锋相对的对立性中所作出的这种选择。在一些情况迥异的原始民族中，人们都以为：新生儿就是由过去的死者投胎转生的人。在黑人民族，要把已经死去的家庭成员留下的小玩意儿拿给新生儿看。要是新生儿对某一物品特别注意，那他就是该物品再一次的占有者。"这是约翰大叔，他认出自己的烟斗了！"在新西兰岛上的毛利人那里，牧师给新生儿逐一列举先人的名字，当举到某一名字时，如果他打了喷嚏或者叫了起来，那就是说那个人又在他身上转生了。看来，这是归来的最粗糙、最表面的形式。我们很难把它称作灵魂的转世，因为这里涉及到死者在其整个肉体与灵魂的现实中的重复。但它表现了个人主义最后的极端，正是这种多层面的个人主义构成灵魂转世的形式。佛教的深刻教义已经充分意识到那另一个极端这一点在后期尤为明显。一个昔日自我的罪孽附着在一个从未犯下罪过的新生儿身上，现在这些罪孽正在遭到惩罚。佛教徒所要回答的正是该惩罚在伦理学上的疑虑。这种疑虑就是：问题从一开始就提错了，因为根本就不存在一个自我，一个犯着罪过的自我和一个受到惩罚的自我。这里也许只有思想和行动，甚至可以说只有生来就无个性。而在适当的时刻聚集成集料的思想和行动吧；后期的集料通过表示因果关系的传播，同那种集料连在一起。正是在这种后期集料*上面显现了那些早期要素或要素状况持续不断的作用。因此，罪孽*与惩罚并不存在于两个独立的、由一个连续不断的自我联系起来的主体中，而它们的情况简直就同在肉体要素与灵魂要素的两个非本

体复合体中出现的某种事件及其也许是要晚得多的作用一模一样。看来，就连无个性的这种极大的增强也并不允许有真正的灵魂转世，因为超然它们各自行动内容与苦难内容之外的灵魂从一开始就被否定，甚至无法通过若干与这类内容的差别相关的肉体存在继续坚持下去。在两个极端之间存在着关于灵魂转世的各种表象，而这些表象的方式则取决于“个性”自身的概念。

我感到以下问题历来就是清清楚楚的：当人们把“灵魂”看成某种物质，看成欧洲概念的清晰轮廓时，灵魂从王侯向老虎，再由老虎往乞丐的转世对于我们来说，就是一种根本无法实现的想法；在这种情况下，灵魂的物质特性从早期已经结束这一点来讲，是行不通的，而作为简短的象征，却适用人物最后审定的、固定不变的本体的感觉。对于各种立场来说，都存在这种无法实现的可能性。亚里士多德从肉体与灵魂构成有形而上学的有机统一体这一立场出发，嘲讽了让任何一些灵魂进入任何一些躯体的灵魂转世说。他认为，这就同关于木匠手艺也会进入长笛的说法一样荒唐；实际上，这种灵魂只同这种躯体结合，而且也只能同这种躯体结合。赫尔德[①]从18世纪道德上的个人主义出发，根本无法理解，为什么对于残暴者来说，投胎转生为老虎是他应当受到的惩罚，因为他当老虎比起当人来，在仿效嗜杀成性的本能生活时要轻松得多，彻底得多，也可以说要愉快得多。但是，就从伦理上讲，我们也不能把印度的灵魂转世建立在这样一种受到个人人格至上论制约的性格学基础上。正为赫尔德所设想的那样，伦理的“报复”绝不会附着在自我那个清楚说明的同一性上。确切地说，这种报复是一种客观的、不可限量的事物，它包含的内容就是：诸如嗜杀成性这样令人厌恶

①赫尔德（Johann Gottfried von Herder，1744—1803），德国文艺理论家、哲学家，狂飙突进运动的理论指导者。——译注

的东西一旦出现，就会在更高的、纯粹的、也可以说是绝对的程度上得到实现。令人厌恶的东西作为事件，由于在客观上符合逻辑的自我发展中变得越来越丑恶，因而遭到了惩罚。人们也许会信口开河地说：并非嗜杀成性的人，而是这类事件发生的世界遭到惩罚。那个一针见血的问题涉及到由一个躯体转生到另一躯体的主体。这个问题提错了，因此也就无法得到满意的回答。灵魂转世信仰在希腊人中的传播是在他们的个性完全独立、闭关自守和性格坚强的情况下进行的，然而正是这种传播表明：他们的自我概念并不具有基督教时代所达到的那种深度和绝对化。基督教为了自己的基本观点和要求，需要一个站在自己的立场上仅对自己负责的个性的形式，它要么把人的灵魂同上帝单独放在一起，要么夺走介于灵魂与上帝之间的世界，要么甚至从教会的角度促成这种关系——因此，很明显，基督教对于灵魂转世一筹莫展；灵魂转世仅仅作为一个从偶然接触中吸收进来的、毫无成效的借用词，出现在诺斯替教派[①]信徒和阿尔比教派[②]信徒当中；当然，可以在奥利金[③]那里找到这样的注释：人们必须把人类生命的苦难视为对先前所犯罪过的惩罚，如若不然，上帝就成了心怀恶意之神。此外，我也不想否认，假如人们摆脱这一学说的高深莫测和不可思议，注意到它的伦理核心，即：逐渐涤净灵魂，直到它具备条件，足以进入天国为止——这一核心就会在灵魂那美好的、令人满意的，也可以说是基督教关于炼狱的相应想像中得到发展。因为但丁用来使灵魂在炼狱中忏悔罪过的那

①诺斯替教：公元二三世纪盛极一时的秘传教派，后为基督教正统派视为异端而渐衰落。——译注

②阿尔比教：中世纪基督教内反对天主教会的一个“异端”教派，以法国阿尔比城为主要基地并因此得名。——译注

③奥利金（Origenes，约185—约254），基督教早期神学家，教父哲学的主要代表之一。——译注

种欢乐志愿如此深刻内向，如此激动人心，所以无法排除在遭受这种痛苦时的消极状态的因素，这样，在更为普遍、更为粗暴的炼狱形象中，这种情况也就占据绝对优势。高级灵魂转世形式与此相对的，伦理上极其重要的动机就是：不断地赋予灵魂以在自由中拯救自己的机会，而且因为有无限的时间可供支配，所以尽管自由一错再错，过错不断，但这一动机最终一定会成功——同通过外界的受苦来涤罪相比，这样做更有价值，也更为深刻。

如果说，在我们当今概念的范畴内要找到一个答案，回答有关从一个躯体转到另一躯体的，仿佛是物质主体的问题已经不可的话，那么该学说的不可思议性在某种程度上也许正好可以根据这一概念来缓和，因为这时人们正以既合法又有用的想像方式来代替物质的想像方式。个性丝毫不为单个的、可以在质的方面确定的“性格特点”所约束，而是受到灵魂要素在其中相互关联的特殊形式的制约。像这样一种个性的意义看来是可以想像的。在这些要素中，某一单个要素作为重要的因素也许特别出名。以何种速度变换这样的领导职务；其余要素是否也同该领导职务相对地平起平坐，或者说在这些要素中是否也按照其重要性划分成一个起决定性作用的等级；性格特征不断增长的统一或者区别乃至对抗是否决定着这一发展；内部生命内容顺序中的集中和空虚正在以哪一种节奏交替着；每一个要素在何种程度上可以说是由在其光亮与阴影的色调中的周遭要素的投影以及无数其他要素所决定。所有这一切在任何一个个别要素或个体特征中都无法找到。这里甚至也不存在比例关系，因为更确切地说，所谓比例关系只不过是单个要素相互间形式上的关系，而这种关系在活的灵魂质与生命力方面迥然不同的内容复合体中是能够均匀地表现出来的。当然，那些刚才的提到的关系只不过是某个同样有效，同样令人难忘的基本法则十分勉强的事后分裂。

这里所说的基本法则作为一种单纯起作用的关系，高踞于本质的所有内容陈述性之上，赋予全部关系以明显的特征——这大概就同人们谈到风格时一样，要么把它当成了一种按其具体的明确性而言，完全是无与伦比的人类成就可感知的共同物，或者把它说成是植物的“外部特征”。这种特征超越所有单个形成及其可能出现的趋异，但又作为总印象产生于单个形式之中，不过得说明的是，在这里人们无法使任何一个存在于单个形式中的个体对这一总印象负责。因此，这一基本法则并非来自众多个体的抽象，而是个体自己应当得到的极其奇特的财产和特征。尽管如此，它却具有永恒的性质，具有自然法则应当得到的，只不过带有附加规定的同一永恒的性质，因此也就只能构成惟一的个人现象的法则或形式。从现象上看，它可能不会在另外一些同那个个人现象在时间和空间方面并无联系的现象当中重复；仅此一点就足以成为一种与该基本法则的本质毫不相干的外部偶然事件；就其内在含义而论，它完完全全受到正因为如此才逐渐个体化的现象的制约。因为个人灵魂单个的，可以按其内容直呼其名的要素，即：聪明或愚笨、关注或漠然、善良或恶毒、宗教的或世俗的倾向等等——正是这些要素具有一种甚至是普遍的天性，正是它们作为一般性概念能够为人们所理解。而这里所说的一般性概念则是作为有关的相同概念实现的，它们通过人类划分成形形色色、花样繁多的推理。与此相反，只有单个要素起作用的关系方式才更深入地引向个体的独特点。而这一关系方式就是该个体的普遍原理，是它的基本法则。这一基本法则——正好有别于单个要素——不能同别的法则平分秋色，这就正如它不能同它们共有一个生命一样。如今，该基本法则的永恒这一个体现实的想像形式——采用抽象推论的方式——也许允许灵魂转世的这种说法存在：并非这一现实的任何事物，而仅仅是它的那种形式，它行使

职责和内在关系的基本法则转到了具有另外一种内容的本质中。但是这一本质的存在与那一本质紧紧相连，而且还能同它——按照“本质一词”的深刻含义——一道被视为永世长存的个体，因为每一个后期的，通过同样作用形式描述其特性的，极其严格地个体化了的本质都是早期本质的继续。在这种情况下，经历过死亡的东西就不会是具有历史与现实实质性的灵魂，而是一种永恒的本质形成。这种形式时而在这个，时而又在那个现实复合体中出现，而且仅仅具有特殊的用途，因此这些复合体只构成在时间上所经历的，以及通过个别现实的死亡而划分成各个时期的顺序——这正如我们人世间的过程作为整体（按照空间制约性、因果顺序、抽象的结构等）具有一种只能在单行时间的某一过程中才能实现的个性一样。倘若这种思想所具有的想像力不亚于灵魂转世的其他形式，在我看来，那些相互交替的个人的这种连续性就会显得更加深刻，更加一致。这里所指的个人，都被一个贯穿于他们所有人之间，独立于时间条件之外，并且从一个人传到另一个人的基本法则结合在一起。现在，并非一个一成不变的“灵魂”漫游在迥然不同的躯体之中，而是每一个将其所有要素同相互影响紧密结合的本质总体显示出一种这些相互影响所共有的，独立于所有时间条件之外的形式，一种自身可以感到的，那些相互影响充满活力的作用之“外貌特征”；这样，它们就形成了一个在时间上不受限制的、空前绝后的个体。由一些单个之人的出生与死亡所确定的这一个体生命阶段的标记，就是这些人在生命内容、力量和质等方面的无限偏差间隙。

然而在这里，某种相似是按照一种现实得多的性格联系起来的。这种相似虽然不使灵魂转世思想失去任何难以置信的东西，却要使它失去令人惊讶的高深莫测。那个在形形色色、相互联系着的个人那同一基本法则中具有其统一性的个体，在这一点上找到了每

一个这类单个之人生活经历中的相同点。每个人的灵魂都通过无数的命运、气氛和极端对立的时代，在出生与死亡之间徘徊。这些命运、情绪和时代就其内容而论，所提供的都是一些彼此十分陌生的总体现象。可是主体的个性却能使它们结合成统一的形象：正如一个人尽管说着不同的话，但他的声音总是同样的，不会弄错一样。一种基本色彩、基本节奏和基本关系对这一生所要经历的一切来说，仍然是这一生行动和苦难的一种似乎先验的形式法则。这一法则不仅经历了每一单个内容的结束，而且还作为整体的个性，传染给了后来者。

因此，经过众多躯体和生命的灵魂也不外乎单个生命的灵魂，只不过"是大写的"灵魂罢了；而灵魂转世则无异于日常相对生命某些经验的一种怪诞的传播，一种极端的绝对化。假如我们一旦使自己明白了这些在我们身上产生，徘徊于出生与死亡之间的生命过程的变化，我们就会感到，这些变化的跨度有时并不见得就会比存在于某些人和某些动物两种生活之间的跨度小。没有一个异常活跃的生命会缺乏这样一种偶然的感情，即：它摆幅的两极触及到了不仅是人类生活的，而且是所有能想像得到的生活的界线；它不仅包含种种矛盾——这样一种矛盾往往又包含着各个方面的相互关联——还包括种种疏远、种种无法接触的冷淡，而这些疏远和冷淡最终却仅仅被一种纯属形式的生命统一体，也许是被那种根本无法直接理解的基本法则，被一种事实包围着；这些内容在一种连续不断的流淌中，在某一生命过程时间的持续里相互交织着。而这首先又表现在典型发展的距离内：说起话来结结巴巴的孩子、处于创造力顶峰的青、壮年以及精力衰退的老人——因为这时有一股生命之流流过这些现象，所以这些现象作为一个统一体将对此作了反应。不过这里的生命之流无法给它们的内容提供任何一种统一和比较的

可能性。假定这一生命之流，即灵魂转世的存在是事实，那可以说用不着费多大力气，至少用不着另辟蹊径，它就能把倘有一段距离的关于人与人、甚至关于人类与动物的内容都收进自己那形式上的连续性中去。当我们徘徊于这种出生与那种死亡之间时，我们本人也都无数次地以为自己成了“另外一个人”——从躯体、灵魂和命运方面来看——与此同时，当然也就感到了这同样一个虽然经历所有这一切，却又不会受到某个具有灵魂特性的个别事物影响的灵魂；否则就无法理解，为什么灵魂明天会把这一针锋相对的个别事物唤进那同样的精神生命中。我们先是贤者，后来又成了傻瓜；先是残暴的人，继后又变成了圣人；先是享有永福之人，接着又沦为绝望者。但不管怎么变化，在这一过程的始终，我们身上的某种东西总是依然如故在这里，“依然如故”对于生气勃勃的人的行为来说，是一个非常糟糕、死板呆滞、用来应急的表达方式。这种行为肯定不会溶化到我们在依然如故和面目全非两者之间进行的那种抽象的、不可避免的选择中，它是超然这一选择之外的一个统一的第三者（这个第三者只能体验到，却无法描述）。当然，一当机械性形体的某种规定发生变化时，这种形体也就随着变成另一个形体了；因为该形体不具有能把这些规定结合在一起的、现实的内在一致性；尽管它的规定再也不会完全一致，但如果它出于理解技巧方面的原因可以被称为“某一物”的话，那它实际上就不再是这一物，而是另一物了。但是有生命的东西，严格讲来只有有灵魂的人才会有不同的表现。我们还是想像一下这种人的情况吧：在不失去同一性的情况下，他也会有不同的表现，受到不同的决定，甚至也能够变得面目全非。因为在他身上，所有这类能够规定的东西都由一个始终不渝、超然他的单个规定和行动的自我承担着。因此，这里所说的只能是这样一种人：当每一个别的人在此种情况下不再是

“他”时，他就不会是原来的自己，而会变成另外一个人。看来，自由思想与自我观念的结合就决取于这一点。通过这一点可以理解，为什么形形色色的气氛和命运、决定和感情的那种对立性和陌生性就是最后悬挂在坚定不移的某一点上的那个摆所进行的相互分离的摆动。

如果从当今现实的这一情景出发来观察灵魂转世，那就会感到，这一情景简直就像进入了放大镜中一样，融合到了现实之中。生命——尤其是在灵魂中所聚集的生命——那神秘莫测的基本事实就是：一个人往往是另外一副样子，但又总是同样一个人，采用灵魂转世的方法只能把他分成长短不等的瞬间。或者说，从信仰灵魂转世的角度来看，单个的生命就是灵魂——历经无法估量的时间和形式的存在的一种缩写，这就犹如人们把个体的生命说成是种属生命的一种粗略的表现一般，或者恰似在喜悦与痛苦那各式各样的相似性里，处于强壮与虚弱感觉以及每时每刻的充实与空虚之间的颤动中，并且正值创造与接受变幻无穷之时的单独一天，简直成了整体生命的一幅小小的装饰画。灵魂所经历的各个肉体只不过像是各种情况的显灵和记录而已。再说，这里所指的情况也是灵魂，纯粹作为灵魂自己引起和经历的。介于单个出生与单个死亡之中以及处于最初的出生和最后的死亡之间的灵魂的命运，正如灵魂转世说所描述的那样，彼此之间互为象征——生、死之间相对主义的动机同神话的这种暗示一道，导致自由虚构的顶点。必须说明的是，本文一开始就把生、死对立的绝对性提到了相对主义的高度。

第四章 个体法则

如果我们把某一对象称为“真实的”对象，那就等于说我们是要赋予它那能溢于言表的内容一种坚固性，一种绝对性。这种绝对性本来就单独面对着同样内容的所有其他想像方式，即：作为该内容现实主观衍生物合乎想像的或纯概念性的、划分为价值等级的和艺术的想像方式。可是仔细看来，置于现实这一范畴名下的对象的特殊地位和优先地位只不过意味着，我们习惯于按时间顺序把该对象当作首要对象，但由于实际的原因又可以把它视为最重要、最强调的对象。可以说，我们必须通过以其现实形式出现的事物，才能从这些事物中取出它们以该形式提供的内容，然后把它放到另一范畴中去。不过这只是一种心理上的必然性，它并不标明或导致任何客观等级的不同级别——这就正如我们在用外语表达一个概念内容之前，事先必须认识它在母语中的说法，因而也就并不以置于各种语言之中独立存在的等级划分为前提一样。事实上，现实也只是一个容纳某种内容的或形式（所以只是一个形式），它同内容之间并没有更为密切的或更为良好的关系，就好像我们把内容看成是科学系统或者艺术形象、愿望或者价值的范畴似的。

可是在对象看来，现实这一形式是那么有机，那么牢固地长在

自己身上，因此不管它的内容在什么地方归于另一范畴之中，它也无法摆脱那个范畴，即：主体为自己的生命。不管是谁，只要仅仅按照自己生命的内容，把生命置于艺术的、宗教的和科学的观点之下，他都会同时把它理解为自己真实的生命，因为要是生命并非真实的，并不真正存在的话，那它就根本无法进行这种安置。尽管如此，我却相信，在体验顺序方面现实与第二个范畴一道平分这一垄断地位，因为我们是在、而且应该是在这一范畴之中，在某种程度上与那一范畴相平行，但又绝不会追溯到那一范畴的情况下，连续不断地体验我们的生命的——这里的“应该”并非从一开始就只能理解为伦理学上的应该，它似乎还能理解为生命意识的一种非常普遍的集合状态。希望和欲望、幸福论的与美学的要求、宗教的理想、甚至奇怪的想法和乱伦的追求都聚集在这种集合状态中，而且往往还和合乎伦理的事物一道同时并存。在作为我们思考“应该”遵循的标准这一合乎逻辑的定义中，“应该”甚至还获得了纯理智的意义——因为如果这一逻辑思维可以如愿以偿地实施不道德的意图的话，那么，当它从理智的立场出发仍然适应于“应该”这一要求之时，它从伦理学的立场出发，肯定就不应该存在。如果有人想要完全理解“应该”，那他即便从伦理学的意义出发也不能将它凝固成理想和愿望，然后再把这些东西拼凑成“应该”一词——这就正如人们不能在现实的范畴之中把精神生命视为单个“表象”的连续一样。然而，这里的表象只不过是奔流不息的精神生命过程那结晶成合乎逻辑的、断断续续的合法内容。无论是伦理学的还是心理学的表象，最终都具有机械论的、由部分组成整体的倾向。正是这种不断流动的生命及其“应该”，同该倾向形成鲜明对照，而这时，那时而汹涌澎湃、时而潺缓流淌的整个生命正如它是一种真实的生命一样，就是一种——积极或消极意义上的——理应如此的生命。至

于生命即正在展开的主观现实一说，则早已成为习以为常的表象。在这里，“应该”的理想要求尽管所要对付的正是这一现实，不过该要求却来自有别于生命之源的另一种规则。除此而外，必须有这样的基本认识：所谓相互对立的事物并非生命和“应该”，而是生命的现实和生命的“应该”。现实与“应该”同样都是把我们生命的意识置入其间，并在其中能体验到的范畴。只是生命与现实之间那种被强调的、表面上更为绝对的一致低估了这一点。当然，主体经常意识到真正存在着的生命；但与此同时，它又在类别方面完全独立于应当如此的生命。这种生命同那种生命差不多，都是一种完整的生命。我也同样意识到，自己的生命作为一种如此这般的生命是真实的，这就犹如它作为一种这样的或者截然不同的生命已经成为应该如此的生命一样。它在自己那奔流不息的河流中生产着各种形象的内容。“应该”并不凌驾于生命之上或是站在它的对立面，而是完全像实实在在存在着的那样，是生命用以意识到自己的一种方式。因此，我们好像过着两种生活这一事实，决不会破坏我们感到是生命的整体的那种东西。因为它的水流在各条支流中流动，以及它最深刻的本质无论如何也不会在统一与众多之间进行合乎逻辑的选择中消耗殆尽这类事情，早已成为家喻户晓的事实。即使我们把“应该”的内容当成一种仍然是对付我们的，对于主体来说是客观的命令，那也不是说就要因此放弃与现实范畴的同等地位。因为主体同一个与之对立的对象分离——不过这种分离从广义上来讲是作为某种完全客观的现象在主体内进行的——肯定也是我们的自我意识用以把握现实的形式。这个就像“你”这个词一样为人们所了解和分析，得到赞同和遭到反对，以及被理解和不被理解的自我，却正是那个正在了解和分析，赞同和反对，理解与困惑莫解的东西。同时成为主体和对象这样一种包含着只是如此显示出来的生命一致

性的对立，是有意识的精神的普遍模式；然而就连作为“应该”的生命也适应这种情况，因为这时它正把一种客观的规定同它的主观过程加以比较——正如自我意识是作为现实的生命二元论一样，这就是作为“应该”的生命二元论。

只有当我们把至今依旧超然所有单个内容之外的“应该”理解为一种极其基本的，个性意识借以体验整个一生的样态时，才会明白，为什么人们从来就不可能从“应该”的事实中获得我们应当得到的内容。由于这个缘故，人们无法从现实的事实中推论出本来就是真实的东西来，正是由于同样的原因，所有这些尝试都不得不以失败告终。人们很可能想同样地从某种音调推论出在其中可能或必然具有何种旋律这一结论来。的确，所提供的这些道德法则往往都是作为“应该”而被体验过的内容的概念化，更何况摆在这些内容面前的就是无法估量的生命未来；因为就连“应该”也是一种生命，所以它的形象就同真正体验到的生命的形象一样，事先无法预言。既然不只是玩世不恭的或者怀疑的倾向给“应该”和所有单个的道德原则暗示着一种主观的特性，所以在我看来，这一主观特性只能归咎于如下情况，即：人们并没有承认“应该”是最基本的范畴，而是在后面寻找根源和诉因，也就是寻找上帝及其意志，社会及其效果，理性及其逻辑价值，自我及其应该正确理解的兴趣等等。实际上，这里就是一个集团：那些自律范畴刚接收进来，然后才因此获得伦理学特性的或是伦理学——形而上学特性的内容，自己尤其应当奉献出“应该”的形式来。其实，在“应该”的这些理由当中，没有任何一个理由证明自己是充分的，总有承载能力的。正如很难推论出现实一样，要推论出应该如此来，也并非易事。因为如果只要现实具有现世经验的内容，人们就会让它从上帝的意志中产生出来的话，那么，首先就必须把上帝及其意志想像为“真实

的”，因此这样一来，从原则上讲，问题仍然不了了之；把完全真实的东西称之为自因，最终也只不过是一种巧妙的欺骗而已，因为这样做是想把在逻辑上相互排斥的始因和非始因硬塞进一个概念里去；因此，伦理学上的对立面大概就是必须承担的义务吧。

承认“应该”客观性的困难在于，人们并未摆脱“应该”本质的目的论，因而只好终日反复猜测，对各种主观来源的理由进行试验。确实必须看到，就像现实很少具有某种原因一样，“应该”很少具有某种目的。因此，尽管有恰当的基本感情，但还是存在这样一种说法：合乎道德的东西之所以应当出现，只是因为它合乎道德，要不就是因为事情本该如此，或者理当如此——作为一种说法，这是非常不幸的，因为它所带进的正好是“应该”首要而全面的本质所不具有的目的论因素。合乎道德的东西超然所有的目的论及其不可避免的主观主义之外，存在于目的论因素的深处。为此，客观价值那个倒霉的限制就落到了“现实”头上（包括诸如数学和逻辑现实的那个想像中的法则在内）。一旦赋予作为范畴原始现象的“应该”以重要而可靠的意义，所有这些针对它那可能出现的客观性的进攻点，立即就会土崩瓦解。所有这类“应该”的内容都是各式各样偶然的，各自在心理上和历史上确定下来的内容，它们决不会形成系统的顺序——这是一个无须考虑的事实。这一事实丝毫也不能改变可以说是在想像中充斥于那些内容的客观性。因为尽管单纯的愿望和欲念上升到“应该”领域，但只要它们还表现在自己单纯的主观性中，那我们就能把它们同部分或全部掌握那一领域要素的“应该”要素严格区分开来。理当如此者的世界——至少在道德上是理当如此者——就是接受挑战者的世界。而这位接受挑战者的接受挑战又具有客观的有效性。

可是我现在并不试图确定，通过何种规定伦理学上的“应该”

就会在确实可能存在着的事物的总体范围中显得非常突出。因为这里所做的事情丝毫也不针对那个也许能提供人类行为在道德上值得与否的尺度的“道德原则”。更确切地说，究竟哪一种行为甚至对于任何一个人来说都会看作是义务和十分道德的呢？在这里只应确定形而上学的位置即可。人们在这一位置可以寻找这一终审判决的来源层次，以便正确评价伦理现象的内部实际结构和意识关系。我把询及“位置”的问题理解为抉择，即要么：合乎道德的必然性从一种对于个体的生命来说是形而上学的现实，即从一种普遍而可靠的原则中得到自己的内容以及内容的合法权力。当然，这里所说的原则并不愿意同单个的生命联系起来，而是作为法则，尤其是“理性”的法则，作为应当完成的单个行动的道德价值与它处于对立地位，因为该行动的内容、现在就具有这种客观道德价值。要么：“应该”的内容来自于个体的生命整体，因此根本不能按照一种普遍的法则把这一行动当作单个的，在随便多少个体身上都是客观上相同的行为来要求和评价，而要按照用想像中的线条专门给该个体织成的理想的生命形象的关系，按照其生命意义原则上的独特性——这就正如它的生命作为真实的生命就是自己个人的、显而易见的生命一样。这只不过是问题的一个非常粗糙的轮廓。该问题本来也只有在接近解决时才能弄清并获得自身的意义。

这里首先应当想到一个难题，该难题正如在本文的另一些地方已经提到过的那样，大大超越伦理学的领域，简直成了精神文化的典型悲剧。总而言之，就是说：处于精神阶段的生命作为自身的直接表现，产生着客观形体。生命就用这些形体来表达自己的意愿。这些形体作为生命的容器和形式，希望把生命的继续流动都接受下来——而这时，那些形体想像中的以及历史上的确定性、限定范围

和固定不变，迟早会成为永远变换不定、界限模糊不清并且持续不断的生命的对立面和对手。这种生命在不断地生产那样一种会使自己四处碰壁、受到压制的东西。这种东西对生命而言虽说是必不可少的自身形式，但因为生命变成了形式，所以它也就同生命的动力，同生命的某种真实停滞的力不从心针锋相对。在面对同上帝直接交往的创造性的或忘我的体验时，基督教的教义学就是如此；这样一种"法则和权力"犹如永恒的疾病一般世代相传，因为它对于生命来说最初虽然是理性和善行，在生命发展过程中却变成为荒唐和折磨；就这样，与某一经济发展阶段的生产力相适应的生产形式，让这些生产力在自己体内不断增长，最后那些形式便成了束缚生产力发展的紧箍咒，而这些紧箍咒不在急剧的，也会在缓慢的革命中被挣脱——这一过程一直要延续到新的、适应当前生产力的生产形式遭遇到同样的命运时为止；所以，有幸表现某时期艺术意志与生活意志的艺术风格就是如此，不过这种风格在不可避免地继续形成一个时期之时，却被年轻的一代视为无法忍受的学院式研究方式，因此它不是让位于内心完全相反的东西，就是让位于艺术创作的无政府状态；这时，无数别的东西便在最大以及最小的范围内同步进行。但是，现存文化形式的这种排除只不过是某种更为深刻的基本关系那早已变得陈腐不堪的外部现象而已。这种现象就是介于生命原则与形式原则之间的根本对立。因为生命只有在形式中才能表现自身，所以这种对立在任何情况下都表现为正好为生命所驱走的形式反对那样一种形式的斗争——生命事先就把这种形式作为自己的形象、自己的语言和自己所能标明的质量制造出来。一当生命有意识地在精神或文化、创造性或历史方面受到他物支配时，它也就只好存在于它自身的、由自己直接创造的对立面的形式中，即所制作的形式中。在我看来，不满和不安的最终原因就在于此。一旦

各种变得客观的、结成固定形式的生命产品要求接受继续流动的生命，以其界限划定范围，并与自已统一规格时，不满和不安——或迟或早，准确地说，从出现那一时刻开始——就已针对着那种生命产品了。

生命虽然制造各种形体，然而随着形体的制造，生命本身也就脱离本体，作为独立的形体出现在自己面前，因此形体的普遍命运如今也就系于创造性生命这一“应该”借以得到增强的标准、原则和要求。人们多次称之为与世隔绝的，即与生命隔着一条鸿沟的情况就是：标准、原则和要求与现实格格不入。看来它们所设计的理想与现实毫不相干，而且也无法相干——当然，我也不会让人把这一状况视为原则性的困难。因为该情况重又建立在把真实的生命与生命自然而然地等同起来这一基础之上，而这时，那种生命在“应该”这一意识范畴内依旧是真正的生命。可以说，那些原则同生命现实之间的矛盾对意识范畴毫无损害，因为理应如此的事物是一种独立的、与现实有同样深度的形体，不管是形体内在的坚固性，还是它对现实提出要求的权利，都不会受到以下情况的损害，这种情况就是：该现实并未充斥形体——这就恰似现实会由于正在出现的这种距离而变得更加不现实一样。更确切地说，道德原则的那种不足之处——这一点也许使伦理学在哲学的各个领域中都显得很不充分吧——来自于这些原则同生动活泼的“应该”内在的、官能性的对立；这种对立仅仅停留于“应该”的层面上，同现实层面毫不相干。我们在“应该”的内容当中听到一种要么严厉，要么温和的命令式的、客观的语气。这种语气丝毫也不妨碍我们去把它们视为我们生命之流中的波浪，视为来自于生命持续不断的连贯性这一认识。但是，如果以后听说我们要么应当经常坚持中庸之道，要么可以把自己的行为视为普遍法则，要么按照最大限度地利用最大限度

的数字这一原则行事，要么应当每时每刻用理智来克制自身的本性——那么，我们也许就会感到，虽然内容深刻、丰富多彩的伦理学体验在某种程度上发展了这些被视为自己剪影的说法，然而如今它们却成了坚实的外壳，总想把不断动荡、不断变化、理应如此的生命，即时而溢出外壳，时而又少得可怜的生命强行纳入自己的范围之内。这种对立物无需经常涉及伦理学内容。尽管“应该”的两种物态在某种程度上存在着的对立，原则上也给处于理应如此的内容之间的那种内容留有发展的余地，尽管也赋予“应该”以歌德所抱怨的那种“专横”，但是凭借这种对立，“应该”当时的生气勃勃多半都能一致认识到那些标准是怎样把这种对立固定下来的。在这里，绝不涉及到我们的其他愿望对道德要求所作的反对，也不涉及到精神现实不愿实现理应如此之物一事，而只是涉及到作为“应该”正在消逝的生命正因为自己是精神生命，所以无法避开精神生命自我矛盾的情况：那些由生命所制造并且生命也只能在其中消失的形式，具有一种由自身内在逻辑巩固下来的、过于生气勃勃的意义和持久性。生命这一“应该”永恒奔流、下意识区分和不断变换内容，正在抵抗该持久性对于生命标准化的要求；生命必然制造，因而也就能够表现这一形式（这里作为实际上必须表达的道德法则和超个人的评价）——而且正因为生命是不断生产着的东西，所以它也就感到形式的原则对它来说并不相宜。自然，这种矛盾在经验过程内部只是支离破碎地表现出来，而且或多或少是在模模糊糊的追求与反追求，在由于适应环境和外界要求尚变得麻木不仁的状况中表现出来的。

因此，这种内在的二律背反并非反驳，而是一种正在得到证实的深化，它说明“应该”同生命并非势不两立，而是生命整个贯彻过程的一种样态。这一样态使得人们试图去找到两个概念在道德的

康德式“二律背反”中的关系：在我们“自行立法”之时，甚至这一关系的自我陌生似乎已被消除，它看来已经埋入生命自身的内心深处。可是实际上在康德那里，个人作为完整的、有生气的和统一的个体绝不会屈服于义务规定，它只不过是义务规定的一部分，而超个人理性就用这一部分来体现义务规定。康德只有通过这种方式才能获得那种对立面，获得义务规定必不可免的联系形式，就是说，他要在个体整个生命内部把“感性”同我们理智的立法部分作一对比，并用前者来对抗后者。但最终康德也根本无法摆脱这一切，无法摆脱那种能对个人发号施令的东西一定会超然个体之外这一情况。既然如今他要摈弃所有的他治，因此他就必须试图撕裂个体，以便能够将这个个体分解成感性和理性两个部分。实际上他治并没有消除，只不过是由同外界的关系转移到了理性与感性的内部关系而已。康德只能通过无法证实的、天真幼稚的、教条主义的论题来支撑那种假如理性对感性发号施令，因而“我们自己”也就屈服于义务规定的幻想。他声称，我们身上那个合乎理性的、普遍适用的部分构成“真正的”自我，即我们人的本质。在感性本来就不属于“自我”这一点上表现出道德的过分自信——当然，这种表达方式在道德史上是带有地区性的。如今这两者作为抽象的概念相互之间也许并不熟悉；只是那种感性的尺度，也就是感性上引诱与被引诱的尺度，即个体将来在自己身上实现的尺度，就像心灵现实的任何一种其他要素一样，正好属于自我的一部分。人们通过笨拙的推延支持自身价值意志。这样一来，因为感性的对象确实存在于自我之外，所以感性自己也就不成为自我的一部分。同样地，也许人们会说，呼吸器官不是我们身体的组成部分，因为这些器官只能通过体外的空气才能行使自己的职能，好像每一个对象都在引诱我们似的，而且就连从我们内心突然迸发出来、此时此刻表现着自我的

欲念也不例外。要是人们把真正的自我同理性，同善良等同起来的话，那只不过是始终不断地将罪孽推到了从外界走到我们身边的魔鬼所进行的歪曲上面而已；这里的魔鬼是那个自我的必要补充，从这一补充里得到的只能是好的东西——那么，从我们自己身上逐出的罪恶到底又来自何处呢？这样一来，我们对于这种邪恶所负的全部责任会免去，我们罪孽的自发性会消除；我们按照自己的本来面目，一贯都是理智而善良的人；发明魔鬼是人们道德上最大的怯懦，也是人们不愿或者至少不大愿意赞成自己所犯罪恶的一种表现。再说，被视为罪孽的感性，即并不触及纯粹自我或真正自我的感性无非是有教养的、已经相当淡化了的魔鬼而已。可是康德单凭这一区分，就可以把他的道德法则宣布为这样一种“我们自己所定”的法则。因为这是一种十分理智、针对此类感性的法则，因此他也绝不可能把该法则冒充为我们自己所定的法则，而且退一万步来讲，就是这一自我意味着另外一种作为与所有感性有原则区分的理性的东西时，就是在它确实包含着整个人类，其中也包括它别的全部灵魂能量的情况下，也是如此。我所极力展示的情况就是：生命作为“应该”的整体，正在消失，而对于这种作为现实的整体而逐渐消失的生命来说，它就是法则；但康德在将生命整体分解为真正的或理智的自我和对于自我来说仅仅是次要的或与之针锋相对的感性时，他却把二元论放进了生命整体自身之中。

毫无疑问，在广阔的范围内决定着道德意识心理声音的合法命令，无法拒绝对立面的、与我们针锋相对者的空间比喻。然而，只有这种超越自我，这种他人和对立面的结构才是生命本身的职能；对于生命来说，客观的标准化、估价或评判都来自外界，而这一外界却又是它内部的一种活力形式。由此可以说明，为什么生命现实与生命理想之间用“应该”来衡量的距离显示出无数的等级，为什

么那个最终似乎来自生命彼岸的命令的严厉，就好像在不知不觉之间，便从无拘无束的道德上的生命之流的过渡中冒了出来似的。如果“应该”一词的来历确实如此，那么这些分等和介绍就很难理解了；如果真是这样，那我也不会知道，在此之后人们会怎样将生命与理想的要求之间对立面的冷酷无情抛到九霄云外，或者怎样把对立面的紧张关系视为某种和解的现象。然而偏偏是这种情况在不断发生。如果人们观察一下真实的生命过程，就能看出，生命过程自己在实际的道德部分中所显示的对于法则意识的依赖性，比起人们按照伦理学的描述所能想像的情况，都要少得多。就是按照摩西十诫那不断作祟的标准化观念来看，生命过程似乎也是所有道德要求的典型。当然，关于我们应当是什么和应当做什么的更为清晰的或者更为模糊的意识，总在不断地伴随着我们生命的现实，而并非在每当两者的内容交会之时就特别不同于这一现实的表象；只是在极为罕见的情况下，这种伴随才以已经见诸文字或者仅仅能见诸文字的“法则”的身分出现，而在多数情况下，它却好似涓涓流动的感情；甚至在通常情况下，当我们在自己实践过程中仔细倾听着我们应该听到的东西时，我们也绝不首先求助于某种多少为普遍法则的激情，而是理应如此的事物本身就会“遐迩闻名”。只是康德那个由纯粹概念质料构成的道德人造人，在不断地向法则的最高法院上诉。把十诫道德原则形式可以说是结成铁板一块的东西，实际上就是生命的那种连续性，即在“应该”的范畴内流逝的东西。在生命面前，命令看起来不可能有“生气”。就连尼采赋予它的也只是生命内容，可是“应该”想像中的形式却仍然是一块“重于生命”的“招牌”。“应该”按照其形式是否会有生气，是否会是生命的一种类似物或是生命得以意识到自身的一个范畴，这个问题连尼采本人也没有提出来。要是我们假定法则这一表达方式表现了“应该”的

要求，那么不管怎样，必须在原则上从各种表达方式中推断出某种灵活得多、经历过各种发展阶段、在内部又相互区分的东西来，而这时与它活力性格相应的决定可能也不会从它身上夺去任何一点严厉，任何一点针对所有现实的独立的观念性和坚定的客观性；这种联合的可能性以后还要详细说明。从“应该”的那种活力性格中人们可以理解到，道德行为在多数情况下都以某种自成一统、直接生长出来的东西的身分出现，而且任何一个更加统一的过程在发展作为现实的生命和作为性格以及性格中“应该”的生命时，性格在道德上越深刻，也就越发可靠。正是这种“善良的意志”无须去尽法律责任；确实，它单纯作为这样一种意志，对于法律责任一无所知，因为它从一开始就是善良的，也可以说，它的生命是在自己现实形式和“应该”形式的冷淡中消失的。要是紧接着两者的内省分道扬镳，那么按照我们的思维模式就不难理解，在某些主要内容周围的“应该”因素可以凝结成受到严格限定、独具一格的、关于精神存在的形体，即法则。这里存在着同理论方法的某种类似：不少表象与直观都是统一的，又具体又简单。后来内省使自然法则和特殊情况的范畴接近它们，并进而在直接存在物内部制造出一种二重性的紧张关系；或者说，如果认识直觉地、几乎是自发地在我们心中产生，而且紧接着它们的继续发展和顺应形式又使这些认识同所述说的问题和已经得到的答案相分离，那就另当别论了。但在遇到所有抽象表达的道德法则那不值一提的重要性和顽强性时，人们就会明白，这些道德法则是次要的形体；生命经过这些与自己在形式上异常陌生的产物，绕了一个弯子，以便最后苏醒过来；这里需要这种认识，因为这样一来，人们就不致于在“应该”尚未成为这些法则或不能属于这些法则之列时忽视或是否定“应该”。我想说的是——当然这是随便讲讲——我们的行动往往需要法制，但不是非

要法则不可。

也许，宗教上的类推法已经阐明了要讲的事情。今天有一大批人物，他们虽然已经宣布同宗教以及传统意义上的宗教信仰一刀两断，但又极其坚决地反对被人认为自己不信宗教。他们把宗教与笃信宗教进行了严格区分，因此他们认为既可以同宗教彻底决裂，也同样可以无条件地保持对宗教的笃信；确实，有时会遇到这种情况：康德声称自己不得不消灭知识，以便为信仰争得一席之地。而他们也会继续操着康德式腔调，说什么：他们之所以抛弃信仰，就是为了保持虔诚。他们把笃信宗教或虔诚理解为一种完全由内心决定的行为，这种行为根本不需要自己的内容或对象，它只是一种生活一辈子和给一生永恒过程的每一瞬间染上某种色彩的方式；但是，对于他们而言，宗教的教义都只是一些被强调的、置于生命之外的单个形体——这些形体抽象的固定性最终只能为他们规定单个的生命要素——一些来自灵魂之外的决定。而这时，教义连续不断的完整性也只能从其内在的源泉得到一种真正贯彻始终的性格。假如人们设想一下道德上的完人的话——在这种人身上，想像中伴随一生的“应该”法则从一开始就同他的心理实际现实融为一体——那就会出现这样的情况；他那意志和行动的每一瞬间虽然合法，却处于生命无穷的变化性和非先入为主之中；不过对于是否每时每刻都从属于超然他自身之外的法则一事，他也许不会多去打听。当然，可以说，人们正在抵制各种导致经济或者性欲考虑的诱惑，在帮助需要照料的人，并在文化、爱国和人性的意义上发挥自己的能力——所有这一切都来自于所表达的道德原则。只是道德的、服从于道德原则“应该”的灵魂的行为并未因此耗尽，而且也不可能耗尽。更确切地说，这种持续不断的美德并不根据某个外部确定的价值点来判明方向（尽管灵魂的部分兴趣、即理智的或仁慈的、美学

的或宗教的兴趣提供了这一外表），它仿佛是一种节奏，生命就按照这一节奏从它最深的源泉中流出。该美德不仅是一种人们称之为行为的色调，甚至很可能不仅是意志的色调，而且还是整个存在的色调：它寓于各种思想和生命的表态方式中，寓于目光和言词、喜悦的感情和痛苦的忍受，甚至也寓于对白昼漠然置之的关系中。生命这一整体联系在有德行（不仅是行为端庄）的人那里，同具有另一种知识的人的情况大不相同。因为生命没有跳跃，而是不断地从一种状况中产生出另一种状况来。所以这种生命所具有的节奏也是生命作为“应该”这一概念所特有的。这就是歌德称之为眼前迫切要求的东西：它并不能使我们了解外部环境的迫切要求，而是了解来自本身内在生命的要求，并且是一个小时一个小时地了解下一步的预兆；下一步仍然模糊不清，只有在跨出了这一步时，它才明朗起来。在这种观点看来，道德生命并未分裂成一批单个的“行为”，而且就这些行为来说，其中每一个都可以同一劳永逸的法则相比；更确切地说，整个生命连续性——至于与特殊名称相适应的尖端在整个生命连续性中鹤立鸡群一事，则仅仅是一个例外——言语、气氛和关系的所有并不引人注目、转瞬即逝的东西，都受到“应该”概念想像中的线条的伴随，而这时那些东西的严厉和绝对性却丝毫也未减少。只不过这正是一种灵活的绝对性一事，却与歌德曾经用一种神秘莫测的暗示口气称之为“永恒的灵活法则”的东西，成了道德上的对立物。但与此相矛盾的也仅仅不过是一种成见而已。根据这种成见，假如道德要求的内容从属于生成、发展和变换，简言之，从属于生命的特性，那么这一要求的尊严和不可忽视性就无法保持，所以说该成见是一种逐渐沉沦着的世界观内部的一种错误的概念共生。

把美德完完全全束缚在现有法则身上——仿佛这些法则使“应

该"感到心满意足的目标似的——使我们想到发展概念的局限。而该概念所惯于通过某种可以说明的发展目标表面上的必要性来体验的，就正是这种局限。从这一概念出发，把单纯的连续变成发展的某一流派便会来到事件系列面前。尽管这也适用于如此众多的情况，但它不会耗尽发展的概念。恰恰相反，这种运用到人的生命过程中的概念意味着某一过程毫无目的的内在质：它对于一种"发展高度"，一种应当实现的理想或类似的东西来说，仍然具有依附性。在生命因素的相互关系中，在一个因素如何来自另一因素这一方式里，在既有过去的因素于现实因素中回响，又有下一个因素提前预响的声音里，我们感到自己的生命就是正在发展着的生命。至于它是否会向某一方向发展的问题，根本就不可能提出来，因为它最多也只不过是反射的附加物而已；要使发展概念依附于它，这可是一个相当粗糙的转换，是由我们的实际目的论往有机体截然不同方向的自然发展的转换。就是说，如果人们（甚至出于理智或宗教）要用这种方式把它同一开始就存在的法则联系起来，以致于该道德只能在法则实现的范围内才是高尚的，那么道德生命就会遇到相应的情况。不管语言上抽象的表达方式怎样老把我们同法则和被形势与个性分散的、理应如此的行动的二元论联系起来——实际上我们却把这种情况干脆看成了一种质，一种某些本该如此的行为内在的、自成一统的方式；这就正如我们往往有一种本身在质的方面非常朴素的感情一样。怀着这样的感情，我们总认为自己正在发展，正在前进，而并未意识到我们所迈向的目标。

如今，通过一项法则对行为所进行的监督受到下述情况的制约，这就是：该行动的内容与某一概念相符，而法则所确定的就正是那一概念的一般性优缺点；要不，行动就会在不断发生的事件中变得模糊起来，而且它也不会让法则能有机会可靠地运用到自己身

上去。行动的这一概念是所有按照原则标准化的，首先是康德式伦理学的决定性因素。然而，正是为了它那表面上的不言而喻，因此必须调查概念对于决定内容到底起到什么样的作用，主要是要调查它最先会使某种事物变成一种事物这一事实。我们各自的真观形象首先作为一种色彩复合体展现在我们面前。在这个色彩复合体中，必须先选出某些部分，才能认识到它们彼此息息相关，也就是说，认识到它们是一种事物。同样，我们也不得不在客观上把这个世界看作是一个同所有要素的绝对相互影响连成一气的统一体。不过，这些要素的单纯自然法则联系和过程对于单个“事物”入门却一无所知。看来，制造这样一个连续统一体就是最初精神作用的成果。由于缺乏直接标记，我们就把这一作用叫作区别与联系的相互作用吧。不过这种作用不管发生在直接感性的，还是客观自然法则的连续统一体中，都采用这种方式，因此，那个连续统一体的要素复合体按其轮廓浓缩成一个单位的某个概念（不管它是怎样经常实现，也不管它是怎样模糊不清、残缺不全、动摇不定）仍然存在。用成熟而理智的语言来说，就是：首先要把要素复合体看作某一概念的标本，然后该概念才能给我们变成一种“事物”。或者再换句话来说：为了可能成为一种事物，概念必须是一种事物；不过，它也只能在数字上被认为是某一概念的表象时，才能成为一种事物。康德规定：如果我们在对象直观形形色色的事物中制造出统一体来，那我们就算认识了对象——康德的这一规定也只有如此才能实现。因为我也许并不知道，除了置于首位的概念规定这个直观部分就是这一个统一的事物外，又该怎样制造这种统一体（因为统一体在这里是毫无区别的模式，是毫无效用的东西）。这种事物不仅适用于真正的现实对象；就连行动也只不过是一种行动而已，用一个概念就可以把它从我们的意愿和活动不断的流动中剔除掉；只有这样，它

才保持其限定性，才保持其作为这种根据行动能单独成为某一道德判断限定性的标记。我们世界观结构中非常值得注意的东西就是：只有通过这一概念，一个寓于一般事物范畴中的形体，一个给无数内容确定的形式，而且正巧是这样的任何单个现象才能制造出来；我们的观察和思维只拥有这种能把原始客观性中存在物的连续性和不断流动既划分成、又构成个体对象的超个体手段。在那种原始客观性中除了存在的整体外，并不统一，因而也就没有“对象”。所谓被炸下来的石头物质在无法松动时又紧紧固定在一起之说，仅仅意味着物质要素中相互作用的相对区别罢了。磁铁是一种物体，吊在磁铁上的一块铁也是一种物体，尽管它同磁铁的相参性可能比起把其他物质要素结合成一种物体的相参性来，要强得多——因为这些要素本身都属于同一概念。至于这样一个创造事物的概念在心理上采用何种方式才能产生，那是另外一类问题。

如今当然存在一个这种必要性并不适用，或者至少仅仅采用同其他造型原则相融合的淡化方式才能适用的对象领域。我们并不把有机生物设想为这样一些只有从存在物的连续性中进行挑选，才能像在同一概念引导下那样找到自己统一性的生物。相反地，他们倒具有一种客观的、对自身是内在的统一，他们通过自身的圆满实现找到自己正在形成的限制；他们自己有一个中心，这个中心会除去他们那种整体的、可以说是无足轻重、把万事万物都总括在连续统一体中的流动。由于这种原因，对于我们来说生物也就不像无机体那样，完全受制于概念的统治。确实，这一类归于狮子这一概念，那一类归于人这一概念，此外，每一类又都归于众多诸如此类的其他概念。可我们感到的只是：它的概念无法将它的本质耗尽；它并不同于无机体，因为这种无机体期待着从概念那里才能得到它作为这种确定事物，也就是某种事物的规定。当有机体从一开始，很可

能是在最初、最关键的时刻，在自身性格的意识中表现出统一性来之时，它的概念也就从自己的现实中应运而生，与此同时，它又反过来通过概念形成统一性。那种来自我们概念形成变化性中的相对自由，即确定哪一个要素复合体应当被认为是我们对象的自由，在这里也许根本就不存在；有机体给自己规定一种限制性形式，这种形式应该被认为是统一体，它要使能存在于无生命物质的不断波动的联合受到某些限制。这种情况现在也限制着那种对于“行为”的临时规定，就好像它只有通过进行概念性的限制才能成为某种统一的、具有特色的东西似的。这种被视为直接生命脉搏的行为根本无法适应现有的概念模式；它从生命内部来确定自己的本质，它同这一生命的前前后后以及整个灵魂复合体的紧密结合把它那受到来自外部概念的限制——尽管它对于实践来说是不可缺少的——变成某种偶然的和外部的东西。因为生命自动上升为某种程度的意志和力量表现，急剧地集中到可以用来突出自己那每天每日平平淡淡、并不剧烈的活动的波峰上，所以行为仍是一种行为。不过，来自于理想生命节奏本身的这种集中和突出并不中断同生命全部过程的连续性，它只不过是我们现在称之为“一种行为”的这一生命的场面形式而已，并且这种形式在使用这一名称时，并不需要用一个剔除行为内容的概念来画地为牢。整个讨论的意图就是要确定：伦理学标准化的对象首先会摆脱概念的束缚，而该束缚对于从苏格拉底到康德以及后来者的所有合理伦理学，对于为“道德原则”奠定的最后基础而言，却有决定性意义。

这里首先应当密切注视的是法则最重要的特性，它的普遍性，直至它的伦理学意义。人们甚至可以由此推论出康德式伦理学的原则来，说明道德法则的普遍性就是该化理学的本质。因为这样一种法则的意义看来就在于：具体生动的个体要由法则决定；所以个体

不能决定法则，而只能由非个体来决定。法则必须普遍通用，才能像它的概念所要求的那样对付个体。尽管如此，对法则采用这种对立态度的原因看来首先并不在于这样的个体形式，而在于这种形式被认为同现实概念是一致的。正如各种存在只能出现一次（它的形式、质量和运动可以在别的存在当中重复，但是它作为存在，其多次性却是无法想像的），也正如存在具有本体论的个性一样，这种存在对于精神上的存在也是相宜的。因此在这个意义上（不是在质的或有差别的意义上）来说，每一种现实都是个别的。在我看来，这种颠倒就建立在这一形而上学的基础上：所有个体事物都仅仅是现实的——当然，那种颠倒在逻辑上是不能令人信服的，尽管如此，它却可能是实实在在、切合实际的。它在相关事物中发现了自己在伦理学上的意义：非现实的事物、需要的事物和理想的事物绝不能成为个别事物，而必须成为一种普遍事物。正如已经提到过的那样，这里就是康德式伦理学的转动点；这同时也是在关键性的、决定着这种伦理学语气的句子中的普遍情况：人们决不会向任何一个人要求他肯定需要从自己那里得到的东西。虽然这针对的是要把道德要求同幸福追求等同起来的幸福论，然而原则性的观点却是：完全真实的东西存在于道德上所需事物的范围之外。已知现实不仅仅是存在的形式上的事实，而且还是存在的内容，但它不能同时也是“需要的事物”，因为这种事物会把真实的东西和往往将来才变得真实的理想东西牛头不对马嘴地搅在一起。如果说所有真实的东西都是个别的，那么理想的东西也就一定是普遍的了；假如所有的个别事物都仅仅是真实的，那它就不能同时超越真实，成为某一法则的理想要求。法则不允许在它所适用的人们的个性中存在有水源；因为它寓于超现实事物地区，所以也就存在于超个别事物的地区内。不错，本来它就不求助于作为个体的真实的人——在这种人感性方

面自私自利的、由或然性决定的本性中（正如康德所理解的那样）找不到任何出发点——而是求助于我们身上的理性，求助于我们“纯粹的自我”。再说，在养成美德的过程中，费希特擅长于分配给那个经验与个体自我的角色，不外是进入并化为纯粹的自我，因而它也就只好烟消云散：就在法则存在的同一范围内，道德法则却已形同虚设。然而，纯粹自我却是这样一种自我，在其中人与人之间的所有区别都已销声匿迹，它只由人的一般概念所组成——即由康德所说的人身上的那种人性所组成。康德认为，尽管人低贱之至，人性却是神圣的。“假如所有的人都能变得尽善尽美，”费希特在谈到显然在人世间无法实现的美德时这样说，“假如他们能实现自己极其崇高的最后目标，那么他们所有的人相互之间都会完全相同；他们都只不过是一个、一个惟一的主体而已。”然而在我看来，康德和费希特在多次更改中依旧继续存留下来、不带偏见的这个假设是大可怀疑的。他们假设：纯粹的或基本的自我是一般事物，而与此相反，经验事物却是个别的，在经验事物的质中存在着同也许是不易混淆的特殊方式的差异。这里并非要全盘否定相反的现象。正是作为经验的人，我们才受到上千种同样涉及别人的、通过各种社会机构和阶层拉平的影响支配，才染上历史上一般状况的色彩；正是作为经验的人，具有非个性化普遍有效性的自然法则才操纵我们，这就正如我们正是作为经验的人才受制于一般法律一样。可是超经验的自我，即我们带进经验情况中，以便把这些情况同它一道作为先验要素塑造出来的那个自我，很可能就是某种在质方面绝无仅有，在先验方面形影相吊，对所有别的情况都漠然置之的东西。至少我看不见任何一点排除这种可能性的东西。由于我们纯粹作为自然的人所进入的自然条件相同，甚至人们会问，是否社会、历史和人事方式所有的个性化最终都要追溯到那种首先进入经

验，然后才采用其特殊方式构成的因素的区别，即超验人物的，也是奠定基础的自我的区别呢？尽管后来时世也在创造英雄，但在最后或最初英雄却在创造着时世。因此我感到这个问题相当棘手，因为这时康德—费希特式唯心主义要赋予那些个性化以相同的、简直是非常普遍的自我人物的绝对基础。在这里，这种唯心主义甚至必须根据那种时世的经验性格，从已知的情况中推论出这些个性化来。但要是有朝一日它果真如此，那么对于它来说，从个体现实中剔除美德和把美德置于（这既涉及到它的开始期，也涉及到它的终止期）一般事物的范围也就是命中注定的了。

但是，有一种考虑正针对着理性主义道德迄今尚未真正讨论过的信条。在我看来，这种考虑至少马上就在某个地方把这种封印给松动了一下。苏格拉底的学说认为，善是无法区别的，譬如对于男人和女人都一样——或者按照欧克莱得斯[①]派门徒们的话来讲：美德的大多数都只不过是这种善的不同名称而已。苏格拉底的这种学说对于在这里受到批判的、直至它在康德那里最后收心内视的整个流派都是非常典型的。它将会立即承认，存在着形形色色的恶习，各式各样恶的个性，然而没有一种流派分歧在这样的善当中找到安身之地。因此，可以说是从善的美学出发，但愿出现这种景象，但愿一种更为冷静的目光也许会看到相反的东西。如果人们竟然想要在伦理道德的某些领域罩上一个统一的概念，那么在我看来，罪恶就会为此效劳，而道德价值却不会为它出力。尽管关于罪恶就是控制对于我们心中深刻而重要事物的感觉这一设想很不确切，易被误解，它却可能同真正的举止行为具有某种关系；毫无疑问，感官性是一个更为广阔的层面，即人类更为普遍的统一层面。把与感性罪

---

①欧克莱得斯（Eukleides von Megara，前450—前380），苏格拉底的学生，迈加拉哲学学派创始人。——译注

恶混为一谈的利己主义说成具有个体的性格，这是一个极大的错误；与此相反，因为利己主义往往集中在贷方，因为它把人从自我中心领往最终能够或愿意具有其他对象的对象身上，所以在它身上总有一种非个性化、一种希求某种无个性普遍事物的意图。只有那些表面现象，也可以说是罪孽的技巧才引诱人们去相信它们个人主义的性格，即利己享受的排他性、必要的秘密和厌恶社交的倾向。罪孽就其深刻的本质而言，恰恰是我们所迷恋的一种比起善行来，要普遍得多的东西。再说，正是按照后一种意义，这种普遍的东西对于是否接受这样一种或另外一种绝不适合于我们积极生命价值的内容持满不在乎的态度。但是，无数次地用“变成你自己！”来标明道德行为这一做法作为回归到极其独物、极其真实的自我，却并非毫无意义。如果人们现在并不参予康德的暴行，并不宣布这个处于中心位置的、道德生命正在发展着的自我同普遍的理性是同一物，而是在体验到自我的内心的独特或孤寂中接受自我，那么，美德就会从人们独处索居的那一点，从他离开“罪孽的广阔道路”而重新回到的地方涌流出来。不过这一道路的宽度不仅仅意味着它那诱人的舒适，而且还意味着它对于所有的人都大开绿灯。

道德事物的命题是一个普遍事物的命题，因而也是一个统一体的、其对立面为一种个体化的、从本质上说又是孤立的事物的命题，该命题属于一种贯彻始终的评价模型，它把某些价值领域的积极性视为统一的，把它们的消极性视为有千差万别的、真正按照各自情况来看又是偶然的消极性。所以有一句古犹太成语说：值得注意的是，上帝创造了许许多多种疾病，却只创造了一种独一无二的健康。在我看来，这是按照错误的方向所进行的一种抽象化。恰恰是健康意味着有机体的正常机能扩展到了它最细微的特征，正因为

健康，所以每一个人才能按照自己的方式行动。从原则上讲，相应的情况当然也适用于疾病，但毕竟疾病不只是允许总括典型的群体，当健康面向每一个在自己的特性中根本无法预言的个性生命时，疾病按照其本身的含义就已想到成为彻头彻尾的普遍性的、抹杀所有区别的死亡了。因此，托尔斯泰补充道：所有幸福的人因为幸福，所以彼此相似——就好像天底下最终只有一种康德所说的幸福似的——而不幸是各个人都各自不同。但这种事情也只是在人们把幸福同它典型的诱因，同财富、社会地位、成就和“占有”亲爱者混为一谈时，才能发挥作用；当然，这是一种到处都相当稳定的东西：这些财富能够划归到少数非常普通的、可以在数量上分成等级的概念中去。但假如人们不去询问幸福的外界原因，反倒问起他自己，问起他自己主体的真实性来，那么这种幸福就同构成其瞬间激动和美丽的生命本身一样，既独特又无法比拟。只是因为往往无法给痛苦举出如此直观的外界原因，因为这种痛苦往往只充满着贫困、失望和堕落，所以它比起实际上同样富于个体内部特殊本质中的幸福来，好像更是从该本质中流出来似的。相反地，幸福通常都是一种十分温柔、难以解释的东西，一种依附于少量联想的宠儿，因此，比起那种由频繁得多，可以说是往往尚在酝酿之中的因素所能引起的不幸来，我更加强烈地感到幸福就是某种特殊的、个别的、甚至可以说是偶然的东西。

因此，我觉得，道德的普遍性——尤其是在这一普遍性被强调为道德的统一形式时——好像也就植根于这种只是心理乐观的、趋向于价值和谐的典型倾向之中。如果采取更为现实的立场，人们就很难使自己做到这一点，很难使我们的罪孽具有比我们内心深处最美好的东西还要普遍得多、典型得多的性格来。撇开那种顺便提到的情况不说，我们不禁要问：究竟什么是这种

普遍性的真正意义？在伦理学的全部情况中，由它所决定的法则的薄弱环节到底在哪里？哪一种东西才是需要强调普遍性的对立面？

在我看来，万能决定者在这里好像就是“行为”的概念。该行为——我只好继续使用上面已经确定的东西——是一种严格限定的情况。就是这种情况在自己本来的中心及其封闭的圆周内找到自身的意义。作为这一情况的行为在行动应当从属于普遍法则之时，就一定会充分地借助一个概念来变成一个很有声望的描绘对象。假如说康德向道德行为提出要求，要它的原则随时随地都能成为有效法则的话，那也是有先决条件的，先决条件就是：该行为要让人家承认自己在千差万别的履历中是完全相同的。个别的生命因素、原动力和决定只要同不断存在的统一体相结合，那它们就只有在同自己的中心和过程的关系中才具有意义，而且只能作为这种个体生命的瞬息。如果要成为某种超越个体的法则的材料，那它们就必须首先脱离这种关系。因为只有在独立自主中面对这种个体，而且在不再从它的血液循环中摄取营养的情况下，才能把它们补充到别的组合当中去，别的和无数个体的标准化形式才会在它们身上表现出来。然而在康德里，有时候却出现一种似乎要把行为置入生命连贯性的不间断性中的动机：他强调个体在它一生直至生命最后一息所表明的“道德的进步”。但是这种情况首先仅仅适用于那些真正包含着这样一种不断进步的个体。这里所说的不断进步看来并不会经常表现出经验来。再说，它也是很值得怀疑的，譬如对于歌德来说就是如此。歌德说：虽然一个人在上了年岁时会变成另一副样子，但我们不能说，这个人会变得更好。就连这一点我们也撇开不谈吧，很明显对于康德而言，这种进步就是单个行为的连续，而这里所谓的单个行为，又通过在每一行为中所含道德分量的不断增长来强调不

断上升的系列。因此，置于某一牢固概念范围内的孤立行为就是道德评判的对象。不仅绝对命令如此，而且所有的普遍原则也都如此。不管是神圣的戒律，还是亚里士多德的“中庸”。或者社会发展的最佳值都并非在行为从单个生命中心萌发出来冉冉上升之时，而是在它仿佛受到一个概念自上而下的限制时才抓住它。至于这一行为是否只能理解为外部的圣事或对外部成功与否态度冷漠的纯粹心灵的意志内容，在这里并未加以区别；因为就是在后一种情况下，它对于普遍法则来说，也只是在把它消除出生命整体和限制其通过某一概念所表达的意义时才合适。从道德上看，这里的生命就是罗列的一大堆单个行为的总和。其中，这一行为刚终止在其概念统治范围内依稀可见的某种界线，而另一行为却又开始了一条相应的界线。在这里，同想像心理的相似之点已经一目了然。意识流的内容在不断交织着，而这一心理方法要么就从该意识流中把每一个允许在逻辑上有独立表达方式的内容都清除出去，要么它当时就抓住这些汹涌澎湃的内容合乎逻辑的核心，赋予它们每个内容继后能借以作为“一种表象”出现的精神躯体的方式。如今，采用此种方式所限定的表象得到了精神生命的形象。各种表象都在这一形象中升降浮沉，它们不是相互结合，就是彼此分离，不是互相复制，就是互设障碍，不是轮流统治意识领域，就是白白荒废，如此等等——也就是说，好像每一个表象本身都有一种特殊力量似的。这种力量可以说能使自己对所有表象共同的个体生命源泉都感到索然无味。关于“表象游戏”的这一机械论形象超越它现在可能基本上已经放弃的科学原则性，在很大程度上决定着精神事件流行的表达方式。现在，这种表现内心现实的方式同“普遍的道德法则”一道，也抓住了“应该”一词的观念性。只要内心过程还在个体生命连贯性的范围内，同时只是在这种连贯性中，才有可能存在，而且

恰好就是整个生命戏剧现在正在演出的一幕，普遍法则就根本不能同这些内心过程联系起来。该法则并不采用自己体验的形式来掌握生命内涵，而是采用一种概念化内容的形式。这种概念化内容作为普遍的内容能够在各种生命过程中重复，而且在其中找到从道德法则中推导出来的相同评价。很明显，在伦理学的内省中——甚至在这里也深入到了普及的层面——存在着机械论的思维方式：法则与服从、利己与忘我、幸福与美德、感性与理性以及许许多多别的东西就像某些大人物似的，都在这一范围内出现。这种情况面对着活生生的、只有更加顺从的概念构成才能进入的现实，在多大程度上刚好适应某种理智造型的无可救助，这一点也许能够从中世纪伦理学中看到。在该伦理学的全部文献中，收集了美德和恶习的各种图表说明。在这些说明里，那些严格限定的化身彼此接近——直到变成奇怪的象征，致使动物往往成了单个的恶习。在伦理学特性的这一等级中，它们的职能特性在自成一统的实体性面前只好退避三舍。还是撇开这一极端不谈吧，即使人们承认在它们主观上被执行之时有波动和对立性，那它们也要按照其客观理念，没完没了地被认为是那些严格确定的范围，而且它们还要在混合、平衡、吸引和推斥的情况下，尤其是在数量的可测定性的情况下继续下去，就好像这是物理系统的要素似的。正如这些要素之所以从属于自然法则，无非因为每一个自然法则都是按照切实可行的规定精确而顽强地决定下来的那样，伦理学的表象中，也包含着法则的普遍性与孤立的限定性之间的相互关系。凭借这种关系，能使单个行为从生命之流中异军突起。只要认为“应该”已经脱离生命，并且在原则上与它针锋相对，那么这种情况就是可能的；这样一来，当然也就不会存在任何障碍，去阻挠按照理性主义的方法估计已经结束的、可以通过其概念全部耗尽的形体了，

更何况这些形体由于这些概念正在使自己隶属于一种普遍性原则。但是，一旦根据“应该”看出生命形式本身，这种间歇性就不可能存在；“应该”之流尽管是在一个截然不同的层面上流动，它却伴随着真正的生命之流。这种生命之流的持续不断并未在极端清晰的概念中找到一席之地，不仅如此，它还拒绝了这些概念合乎逻辑的等级。

临时插入的讨论

在体验过的意识内容与分离的思想所包含的意识内容的关系中，存在着一种奇谈怪论。因为这种关系构成这些篇幅最原则性的问题，所以我要考虑到这种奇谈怪论就是最普遍的怪论，在这里也就是理论效果。但是，假如人们把“应该”理解为其内容或多或少以命令式形式所面对的生命过程（而且还在深刻熟知内在生命这一超验形而上学的和解之前），那就可以毫无困难地按照其精神把伦理学的价值和问题放到作为普遍形式的、现在就要讨论的理论关系中去。

我们必须把每一清醒时期内的精神生命都看成是一个不断进行的过程，而且这一过程的意识就是一个与别的任何事实都不能相提并论的事实，因为精神生命这时尚未分散进入意识到的主体和已经了解的某种客观内容。我们一旦把这种意识理解为具体的意识，该意识立即就会以某一运动、某种流动、某条松开的线索或类似东西的任何一个形象出现。不过我们很清楚，并不会因为这样就能抓住它的本质，它甚至就在我们差不多快要抓住它的那一瞬间竟然消失不见，就是说，应该把它变成对象：通晓不间断的生命也许是我们所拥有的、惟一绝对意义上的直观知识。然而正是从这种意义上来说，我们事实上并不单独具有这一知识；而在我们具有这一知识之

时，它往往已经抽象化，客体化了。它只存在于某些内容之中，它同这些内容是以根本无法说明的方式结合在一起的；我们总是知晓、希望、相信和感到某种东西，所有的观察和内省都充满着内容。可是，就在我们表现它们并在它们身上具有生命之时，该生命的连续性却断裂了——这就正如我们采用科学的、理智主义的方式，把单个“事件”组合成本身就是一种连续生命的“历史”那样。因为从纯粹心理学的角度来看，表象内容在没有裂缝的情况下依次更迭的问题并未因此而了结。我们一意识到它们这些内容，就是说不仅在心理上具有它们，而且还认为这种具有就是某种东西，这时，所指的东西就立即会成为断断续续自行生效的形体。当我在表现某一事物，即一颗星星或一场战争，一种器具或一个形而上学的基本概念时，这种事物作为表象内容就是非常固定、不容变动的东西。按照它我可以，或者说也许能想到处在它那位置上的另外一种事物，想到一种同它相去不远的事物，不过这看来的确是另外一种事物，而不是那种经过改头换面的“自身”。这就是思维内容的特性，即：它在空间和时间内的客观对象同所有宇宙物体一样，都处于持续不断的变化之中；借以想到客观对象的主观过程也处于同样状况。然而，这一过程本身只能成为它本来的面目，如果这一惯用法能使它改变面貌的话，那么这种情况便是对于在自身过程的所有变化中都自以为坚持到底的自我意识实行人格化的转化。当然，如果事物处于外部或内部运动之中，那我也能表现这样一种变化；只是那样一来，这种变化就成了内容的想像王国中某种固定的成分，而它的概念也就是一种在自己的如此存在中永恒不变的内容。在这里，人们很容易就会想到图片式的表象来：生命勃勃的意识疾步穿过那个王国，时而看到或接受它的这个内容，时而又看到或接受它的那个内容，这样就可以使自己紧接着便具有另一种内容。这

一点在造型艺术的形式中也许是再清楚不过的了。所有在美洛斯的维纳斯①身上也许已经或正在成为现实性的东西，都表现出不断的运动：艺术家心灵中的创作过程和他那活动着的手；不仅是大气和其他影响持续风化着的，而且也是分子变化过程在其中不断进行的石头本身；雕刻家的感性接受以及所接受形象对于雕刻家的心灵意义。在任何地方也找不到一种绝对意义上的坚固东西。尽管如此，我们在讲到“美洛斯的维纳斯”时所说的那种艺术现象，却具有这种坚固性，它的形式并未受到在时间上起作用的物质力量或精神力量的侵蚀，它总是万古不变，依然故我，不管这块大理石是放在卢浮宫，还是在将来的某个时候再也没有人想起它来，情况都一样。每一个这样的具体意识内容都分享着某种一度想到过的形式的这一永恒性。不管是在物质上实现还是在精神上实现，这一内容都始终处于宇宙万物的变化之中；然而在它自身意义的形式中，也就是在思维寻找它的地方，它对每一种变化来说都是不可接触的，它的圆周紧紧地固定在自己的圆心上面，因此圆周把别的任何东西都拒之门外；在上述情况中，纯粹的直观形象又一次变成了艺术品。就在艺术品内存在一个岛屿，没有任何一种别的东西，没有一种别的世界的存在或活动能闯上这一岛屿。可是如今我们在它纯粹的自我生存中却绝不会具有意识，而往往只有内容、形象和各种各样的事情，简言之，即那种并不在自己身上，而仅仅在川流不息的意识中结合在一起的静止的、断断续续的东西。这样一来，所剩下的暂时就是这异乎寻常的关系：精神生命——自我是一个虽然连续不断、但自身却又是无限的过程，因此我们唯独在意识内容中才具有这一过程，当然这些内容的本义并非过程，而是间歇性和永恒的自我坚

①美洛斯的维纳斯是1820年在美洛斯岛发现的维纳斯雕像，约作于公元前一世纪，作者为阿历山德罗斯。——译注

持；它们既可以在场，也可以不在，但动荡和过程并不存在于它们之中。在思考问题时，我们只不过是存放内容的容器而已，或者说得更确切一些，只是内容存在的生活条件；我们无法掌握正获得的或是正产生着的过程，因为这一过程就在它被掌握那一瞬间已经变成了内容。虽说如此，但我们仍然——采用只适合该过程，而不适于任何别的东西的自成一统的意识——把它理解为对于想像中的、能够用抽象方式表达的内容的这种思维的最后事实。

当然，假如来自另一方面的形而上学的考虑具有一种——我不想断言的——能将其仅仅合乎逻辑的结构转变为活生生的精神现实的可能性，那么这种考虑在这里就会带来某种缓和。它也就可以用最简单的办法在合乎逻辑的最后程序中表现出来。在小项 S 是中项 M，中项 M 是大项 P，所以小项 S 就是大项 P 这一三段论中，有一种表达方式，即所谓 S 就是 P 这一结论产生于或来自两个前提的说法掩盖了一个异乎寻常的困难。首先，三句中的每一句都是自成一体的真理，自身就具有效力，而不需要另外的东西或延伸到别的东西中去。这样一来，它们用以组成三段论式的连续排列就同它们自身毫不相干了，因为三句话都是同样永恒的。并非它们自己那个正在思考着的意识所指的实物内容，而仅仅是这种把它们包括在心理形式中的意识将它们整理成能从中推导出结论来的条理，并让其中的每一句都突破自己的局限，所以这一句同另一句的联系才得以实现。我们总想把每一个前提和结论都看作是独立于这种思维的行之有效的东西——这一结论本身正如第三点来自于前两点那样，只有在这种思维中，而且也只有通过这种思维才能得出；这些句子本身往往停留于它们那呆板的、索然无味的并立中，从这样的并立中是无法逼出它们之间的流动和联合来的。所以，当只有思维过程连续不断的流动才能实现这一点时，很清楚，它在超越所有使每一句话

都成为逻辑上自成一统的界线。正是由于它是连续不断的，因而不能在小项S是中项M之后停顿下来，以便在小项S是大项P这一裂缝之后又重新插入，所以它仿佛是在模糊单个内容的界线，并把逻辑推论形式中没有表达、却又把它们结合起来的东西，放到它们之间来。因此，这种逻辑形式的内容仅仅只是精神过程，即单纯形成结论的过程所含内容的一部分；那三个判断在这里都只不过是一些阶段或中间点而已，这些阶段或中间点虽然能确定三段论精神发展的方向，却不能构成或完成这种发展。能从一个结论得出另一结论的东西、活跃的东西、贯彻执行和有联系的推动——所有这一切在貌似充分有效地表现着内容的判断中都不存在。

不过这一点不能简简单单地就接受下来。这三个判断（假定）具有那样一种永恒的有效性，这种有效性对于它们灵魂的实现态度冷漠，因而使得这种实现具有真理的价值。因为不管人们此外对真理的概念是进行现实主义的，还是理想主义的，或是像往常那样的解释，在每一种情况下，真理对于我们而言，都是精神现实同某种想像中的事先规定的协调一致；正因为如此，所以能够揭示真理，却不能发明真理，更何况这种协调一致还是它那“必然性”的本质，因为离开那个事先规定的任何一种偏差都会使真理变成谬误。如果我们把真实想像的这种视为永恒的、事先存在的对应物称作“理念”，那么对于构成三段论式的精神过程来说，当然也就存在一个与它相应的理念了，而且它作为真理同这一理念还是协调一致的。这里所说的过程是指全过程，它不仅包括抽象的阶段、前提和结论，还包括所有那些寓于其中的东西，包括整个动荡、联系和把各个孤立的部分、首先变成结论的综合。就像每一个单个真理那样，实施这一过程的精神生命过程都必须有自己合法的对应物，必须有自己的理念，而且这一理念正活动于同样的节奏，活动于那些

单个部分之间同样的连续性和对自己呆板的自我存在实行同样的瓦解之中。有一种严格的逻辑学家，他们只是在推论仅仅成为想像中的推论形体准确的扼要重述时，才承认这种心理上完成的推论。然而恰恰是这类逻辑学家却无法避开这一结论：既然心理推论过程不管怎样总包含着比那三个自成一体的句子还要丰富的内容，所以在它应当符合那个协调一致的条件时，它那想像中的对应物从一开始就必须包含比这三个局限更多的内容。因此，“理念”就不能不具有像生命那样的同一动荡形式；假如人们不想把生命理解为某个躯体有机体的或躯体——精神有机体的经验现实，而是极其一般化地或者象征性地接受它，并且在这种一般化或象征性的意义上能够由赋予我们认识以内容和真理的纯粹想像中的、精神的、仅仅有效的形体把它讲述出来，那他也许会说：理念还活着。

甚至约束这种生命的时间形式的类似情况也不能不包括合乎逻辑的想像中的形体。因为永恒的有效性要求真理，所以三个句子当中的每一句都存在于这一形体内。既然前面两句借以向第三句过渡的关系就处于同一逻辑层面上，因此就连这种关系也是永恒的。然而这种关系充其量也不外是一种运动，是把握或流经前提到结论为止的运动，是与精神实现过程的连续相适应的运动。正如因为存在着一连串生命因素，因而这种连续在形式上是不可避免的那样，因为这两个前提首先产生随后把结论作为其后果从身上释放出来的那种精神状态，所以该连续也就存在于自己内容的坚定之中。虽然所有那些纯逻辑范围的组成部分都是永恒的，因而也是同样有效的，但它们的顺序却像它们的时间顺序一样，有严格规定，因为只有在前提先行，结论随后的情况下，三段论式才能成立。假如作为内在合理的、精神上的时间顺序受到这种想像中的顺序制约，那么后一种顺序确实也就成了时间顺序在逻辑层面上的投影；我们在这里具

有一种奇特的现象，所以人们只能举出永恒的运动来；永恒的事物就是完全类似的情况，就是由生命所产生、而且也是这种生命所特有的运动相应的象征！

这种事物按照原则，在不大显眼的情况下进入到业已成为单个句子的语言表达之中。在生命即痛苦这一判断里，三句话中的每一句都有明确的含义，都有一个与它相符的内部幻影。当然，它在与世隔绝的情况下毫无真理价值可言。如今，判断结构内部的言词已经失去这种孤立性。而且就是这个判断结构也并不一定在外部把那些言词相互结合起来或者把四处飘浮的言词捕捉到一个共同的网里去。在这里只有判断时所想到的意义才是完全统一的事物。这种事物是那么统一，以至人们简直无法恰如其分地把该意义称作综合。这种在如此思考着的事物中首次出现的思想也仅仅只是一种思想，而且它还不是通过综合才实现的。这种综合更确切地说只是为了在逻辑上和语言上表达该思想而对它整体的分解——这恰似有机胚胎发展为四肢在功能上或空间方面的差异一般——那三句话也并非它的三个“部分”，三句话中没有一句包含相对的想法。只有在它们这样并立之时，它们才需要一种被看成是不连续的综合；可是就在听众完成这种综合时，在他的头脑里也会出现那种虽然绝对统一，但又不能作为统一体表达的思想那全新的、过于综合性的形体。因此，只要把这三句话断断续续地按照单纯的先后次序介绍出来，那它们就会同句子的意思毫不相干，这就好比并排画上的寥寥数笔并不能构成绘画一样。所以，它们在句子内外大不一样，它们那种由自己的特殊意义所确定的界线已经丧失殆尽。尽管如此，这些特殊意义本身并未轻易就消失不见，因为它们还要提供采用三部判断形式直截了当、明确无误地表达那种统一的、天衣无缝的思想的可能性。这种奇特的、尚未完全明朗化的关系在这里只会让人认识到：

如果单个句子都要具有某种意义（撇开真理要求不谈），它那些可以溢于言表的要素就必须从它们抽象的完整性中走出来，进入这种共生现象中。在这里，它们正是利用这种共生现象。才能成为句子思想那个仅仅由精神上有创造性的生命所完成的统一杰作的象征。因为关键在于：只有在精神的活力中，而不是从它们牢牢禁锢的要素或外界的对象里才能产生绝对不由三个部分构成的思想。因此，（在假定前提为真理的情况下）不仅仅三段论式的真理要有一个超活力的、理想的补充——不过这一补充在自身内部必须不间断地流动，必须否定生命的界线，这样，就能在它与心理过程之间存在一种使后者成为“真实”的类似物——而且只是暂时还不要求任何真理，却仅仅要求有某种意义的单个句子也完全能够采用一个以客观态度宣布判断的形式来实现这一意义，其条件就是：它要使自己的单个组成部分失去它们在逻辑上的种种固定限制。就连语句超活力的意义也不得不容忍由生命所强加的融化过程，因为这些语句仅仅在象征性的阐明那个无条件的思想统一体时才具有句子的意思，而这种阐明在生产着的生命之外却无立锥之地。在这里，过去所断言过的事物——顺便说明一下——又重新得到证实：生命绝对不会迷恋于具体的存在现实的惟一形式。假如“应该”意味着意识到的生命，即作为精神事件的生命也以某一单纯要求的不现实而告终，那么人们就能够在脱离拥有非真实性生命的情况下把这个要求想像中的内容称为理念。现已表明：甚至这个抽象的理念本身也定能重复生命的形式，它就是在这种无拘无束之中，甚至在断断续续凝结成单个的部分时，也丝毫用不着成为死气沉沉的东西。真理价值之所以适合于认识，就是由于这一认识同理念一致，因而理念是永恒的，独立于生气勃勃的实现的。它必须作为实现的原型，用一种无法继续描述的方式展示思考着的生命的整个动荡、滑动过渡和细

腻。同真理价值适合于认识时的情况一样，行动之所以获得伦理学价值，也是由于同那个理念，同“应该”所要求的内容一致。因此，要使这一要求的生动化不被分割为一钱不值的东西，这一要求就必须同样重复生命的内在形式和稳定性。

如今，我们已经接触到整个思想过程的关键性动机。这个动机就是：普遍法则只能针对单个的和可以称为单个的、从个体生命连贯性中截取下来的行为。行动通过从属于某一概念（由此决定了它从属于某一普遍法则）而获得的个体化，同那种占有它这个被当作自己主体全部生命的场面或脉搏的个体化相互矛盾，因为只有在这种个体化中——这当然是我的公理——它的全部道德意义才能一览无余。因此，如果凌驾于行动之上的法则真的要求行动具有这种意义，那它就只能来自作为“应该”正在四处寻觅的个体的生命统一体，或者说得更确切些，它只能是这种意义的临时安排。只要是从抽象孤立的意义出发去要求个别行为（往往都假定，该行为是指道德意图，而不是指外在的善行），这种行为同它的执行者的整个生命就会缺乏充分的、想像中的遗传学联系；责任没有统一的基础，因为要有这一基础，法则就得来自于在实现它时所要求的同一个最后的生命源泉。再说，比起理性的道德主义所能达到的客观性来，同与各种生命的整体有紧密联系的义务一道并存的客观性要彻底得多。道德主义的表象就是：每种道德主义都肯定熟悉自己的义务，除了它所熟悉的义务外，没有任何别的东西可以成为义务了。而与道德主义这一表象有关的是：它除了熟悉能够通过意志实现的“应该”外，对于别的事情则一概不知。如果说我们应当以某种方式存在，应当采用某种方式感觉等等，简而言之，应当成为某种不能按合目的性的愿望所要求的东西，这对于道德主义来说，简直是不可

思议的。但是如果我们把“应该”理解为生命的理想系列，那么在这一生命的每种存在和事件之上有某种理想、某种应当怎样存在于生命内部的方式就是自然而然的了。整个存在不管其怎样实现，反正都应当如此这般。只有在实践和反省中理所当然不可避免地摆脱单个部分，人们才能把现实系列单个部分同理想系列的单个部分作一对比，才能够说前者应当像后者那样。假如有朝一日存在着某种个性的话，那正如人们所说的那样，整体就应该如此这般。尽管义务那纯粹合意志的意义不仅仅在部分领域内，而且还根据同全部人员生命理想范围的关系来确定，但这一义务很明显地具有一种坚决得多的、通过一个丰富得多的坐标系统确定的客观性。

只有从这样一种内心统一的、尽管肯定不会用惟一的或仅仅一种概念来表达的生命整体的标准化中，才能产生种种按照绝对命令、而谈不上按照更加实在的普遍法则嘲讽各种理解的“应该”来。在这里，所有这些“应该”都涉及到滑动着、波动着和飘浮着的、根本没有固定概念的生命内容或情况。它们在自己的完整性或细微差别中只能体验到，却无法诉诸言词，而且对于它们的道德判决来说，扩展成为普遍法则的希望都已全部落空。所有这一切根本无法形成普遍准则，只能停留于绝对命令的权力范围之外，而归于不好不坏的或者混乱状态的一个非常棘手的范畴内。我不能否认，我曾经认作康德道德严肃论的保证书的，恰恰就是面对于逻辑上不能用图解说明的生命因素甚至生命整体的那种混乱的无能为力。可是，我们从来就不是简单的作为这样的“理性人”存在的，而是作为某种统一的整体，一种我们事后按照科学的、实践的和目的论的观点才分解成理性、感性等等的整体。不过这些要素在孤立的情况下，有着与那种整体生命内部不同的法则和发展——正如在化学实验室里所实验的那一部分有机过程绝不会立即就形成这种结论，认

为它在活着的躯体内完全就是这样进行的一样。然而，无论怎样把统一与众多的关系置于这种“精神能力”之下——那我们又有什么权力把自己本质的无数别的要素都拒之门外，为了自己或由于自己去形成一种“应该”理想呢??譬如，是否允许我们存在中的感性事物真的只停留于它那纯粹的现实性之中？是否也存在一种纯粹感性的事物应当采取的方式，一种对它来说是内在的，既可接近、又可疏远的理想呢？难道幻想，难道伦理学中冷淡的生命要素的形象塑造，难道宗教信仰不都同样确确实实只被当作是一种信仰吗？只有从同一根源发展起来的，为其——也许是迥然不同的——现实所超出的个体的法则，才能把握每一个采用分析或综合办法所取得的生命部分，因为它不是别的任何东西，而是作为“应该”概念出现的这一生命开启着的整体或中心本身。因此，这里所说的原则也就不能这样表达，不能说对于这个人来说是罪孽或美德的东西，就不适用于那个人。这仅仅是表面或后果。因为这种“东西”历来如此，而不仅仅因为它事后被人说成是在此种情况下与在彼种情况下有所不同的罪孽。只有外部效果，而并非内在的、伦理的东西才是“同一回事”。如果两人做同一件事本身就是一个所谓根本不需要任何附录的错误前提。法则对于它所适用的个体的冷漠在康德那里就已出现，所以他才能从自然科学和法律当中得到法则概念的原型。这一“法则”在两种情况下都完全适用，但它所针对的个体形象不会以某种普遍物所分离的种种规定的源泉的面貌出现。在自然科学中是因为这里的法则仅仅表达了意味着单个事件的实际（不管是在何处实现多少的）过程；而在资产阶级法律中，则是因为这一法则自觉自愿地、为了社会制度的缘故命令每一单个的行动应当如何进行。绝对命令一方面具有机械论来源的自然法则的逻辑结构这一点康德本人已经提到，另一方面又具有法律规范的逻辑结构。因此看

来，这一循环论证并不是为了威胁着每个普遍的先验道德法则的绝对命令而存在的按照循环论证的说法，一种法则之所以对我有约束力，就因为它普遍适用或者说能够普遍适用。可是，在尚不知道该法则也对我适用的情况下，我又怎么能够断定它的普遍有效呢？很明显，这就是三段论式同普遍判断所遇到的著名难题。要是我从一开始就对卡尤斯[1]的不朽深信不疑，那我又怎么可以从所有人的不朽性以及卡尤斯的人类得出如下结论，认为只有那个判断才适用，而这个判断却会消失呢？在自然界，单个事实的法则是内在的；这里并不存在两者的对立面，不存在要求出现适合与否这一问题。资产阶级法律从外部来命令个体，它只提出了一个实实在在的局部要求，而且这种要求也是在对主体的整体基本冷漠的情况下提出的；所以，适合这一法则的问题绝对不会提出，对此，不适合当然就有了无限的可能。不过，这里看来只要表现某种从那两个源头来适应"普遍法则"的欠缺。因为道德法则既不像自然法则那样，具有对于个别情况的原则性的合适性，也不像由人们所发出的命令那样，具有绝对的对立面，而是这里的对立面同时意味着最为密切的联系，所以现在自然也就产生了适合的问题；如果不适合，那也就行不通——因而上面提到循环论证也就寓于它的"普遍性"中。

然而正是根据我在此要求的、在个性的见解和意义中的广度，人们才能保持给个别行为规定其法则的"普遍性"的概念：只不过它并非所有人的普遍性，而是这某一个体的普遍性。个体的普遍性并不是来自单个品质和行为的抽象。因为只是存在这种单个的精确意义上的细节这一点，已经是一种人为的抽象，这种抽象绝不会在现实生命稳定性内遇到行动的内在形式，而只会遇到行动的外部结

①卡尤斯（Cajus，282—295），古罗马皇帝戴克里先迫害基督教徒前的教皇。——译注

果或外部刺激受到局限的能见度。从内部看，“单个”行为是一种从绝对连续性中所作的仅仅是相对合理的、事后主观的切除；行为的独特性仅仅为了实践，为了其他行为，为了外界事物才存在，但并不为它从伦理学偏偏要追溯到的、最深刻的生命与本质原因中涌现出来而存在。这就是很难由此对一个人进行纯粹伦理评判的真正原因。这里并不涉及到在评判主体理论缺陷中存在的认识困难，而是涉及到对象的结构，即本来就禁止去除单个判断对象的结构。因此，个体的普遍性格并不作为概念凌驾于它的行为之上，而是作为根源置于这些行为之下。个体的每个“部分”都充满着整个个体的生命；在生命的层面上，没有一个部分具有自成一体的意义。但是这样一来，各个部分的统一也就成了一种更加绝对的统一：谁不能把个体理解为整体，谁就无法绝对把握个体的任何一点东西。只要理智的直观方式意味着通过统一的职能来抓住一个整体，个体就只能通过这种方式来介绍。但这并不是说，人们就不会在个体身上把握一个又一个的要素；可是紧接着，这些要素联合成整体的时刻就会到来，这一整体不是并立，不是单纯的联合，而是一个全新的形体。现在这个顺序骤然颠倒过来了：这个统一体并不来自联合在一起的各个部分，而这些部分却来自统一体。说什么一个人不是在撒谎，就是在为自己的信念献身，不是铁石心肠，就是乐善好施，不是行为放纵，就是清心寡欲——这种情况作为各种事实同他生命的连续性紧密结合在一起；不错，紧密结合这一表达方式还不贴切，因为他似乎是以某种独立的存在或这一行动，这一个由某一概念所严格限定的行动的起源为先决条件的，仿佛不是事后随着这种独自的性格特征出现，就会自愿进入生命过程似的。然而实际上恰恰相反，这是只有通过已经熟悉的概念才能从该过程中去除的一部分。同每一个别的、在两个任意安置的时间因素之间流逝的部分完全一

样，这一部分也附属于连续性。假如我们行为的外表显示出彼此间比较清楚的界线，那么生命的内部就不是由谎言、勇敢的决定、放纵和乐善好施等等组合而成，生活是一种不停的滑动。在这一滑动中，每时每刻都在表现不断塑造着和改造着的整体，任何部分同别的部分之间都没有明显的界线，每一部分都仅仅在那一整体内部，而且在它看来显示的还是它的意义。行动在这一瞬间发生意味着，生命在其连续不断的过程中目前正好采用了这一形式；因此可以说该形式并不能确定是一个谎言呢，还是一种善行，而只能是这一生命过程当前的现实；这就正如一种不断改变轮廓的胶体动物的形式并非现在就由圆的观念、椭圆的观念和接近于四边形的观念来决定，而仅仅（与外部制约性一起）由动物内在生命过程来确定一样——虽然圆或椭圆本身作为客观的形式具有对于由这一本质形式引起的、生气勃勃的过程无关紧要的法则或必要性。如果说现在有一种关于撒谎或乐善好施的普遍规范，那它在连续不断的单轨式生命过程中也不能立即找到一个突破点，更何况还必须用一种它自己感到陌生的方式从中取出该点的内容，而首先是要使它隶属于一个来自于尽管是想像中的外界的现有概念。如果“应该”附着在谎言、善行之类的一般性概念上，那它现在根本不能从行动的内在源泉去理解这一行动，而只能在从这一源泉中不断流动的生命获得间歇性的形式之后；或者说，不能真正把握生命本身，而只能把握它那些由某一概念系统出发所能表达和隔离的内容。谎言或善行作为它们主体的各种活力，具有一切现实东西的无与伦比的特性，而且从这一方向出发，它们也绝非普遍法则所说的那种普遍谎言或普遍善行的一种表现；相反地，在它们去除有机的联系，被置入一种抽象的联系之后，它们才听命于这一普遍法则。这里的联系只能把它们当作单数化的、解除了生气勃勃的动力的总和，当作想像中事先

肯定的标记的总和来使用。康德式命令在原则上也是这样安排的，因为它道出了所有可能的单个普遍法则中最普遍的、形式上的抽象化。它作为行动的规则不能不立即转变为在内容方面是单数的规范——诚然，这种规范按照行动规则纯粹的结论，在当时只能是一个在经验方面有效、而对于接踵而来的情况来说也许是应当取消的规范。一当绝对命令想要变得实际之是时，它就立即单独分解成这些相对普遍性可能的总和。毫无疑问，在借助绝对命令"可能的一般化"来确定某一行动的品德方面，该命令的表达方式看来是绰绰有余的，不过这得有条件。对于我们的行动，要按照它在生活中的真实情况来理解：同行动的整体不断交织在一起的，只有在连续不断的洪流中恰好被人观察到的浪潮。然而实际上根本不能使这样理解的行动普遍化，因为这种情况无非是要把这一个体的整个生命都视为普遍法则；这样，问题就来了：你能希望所有人的举止行为从呱呱坠地到寿终正寝都像你一样吗？因为正如不得不一再重复的那样，单个的行为只有在生命连贯性的整体中才能显示它们内在的、真正可以信赖的意义。但是撇开这一结论的不可想像或荒谬绝伦不谈，毫无疑问，下述情况按照绝对命令在决定某一行为的愿望时所依据的最高准则也可能是很有价值的。这种情况就是：一个这种行为的人是存在的，但并不是说仅仅只有几个这种行为的人才存在。在这里根本就无法看出，为什么那一个人道德上的卑鄙下流会来自这最后一种情况。因此，在那些同单个行动一起的连贯性不应任人随意切断时，作为绝对命令终点的最后结论就意味着：你是否希望自己完全就在这里，或者你所生存的世界（因为这个世界正如现在那样，是你整个生命，因而也是你单个行动不可忽视的条件）不总在这里呢？这样，在坚持不懈地去获得充分意义的情况下，康德公式可能在永恒的归来中就到此为止了。因此很明显，一般化问题也

许再也不会得到它所要求的那种仅仅合乎逻辑的回答，而是需要一个从合乎意志或感情的决定中得出的回答。如果所有这一切都应当避免，如果应当把单个行为视作普遍化才能回答合法性问题，那么，除了把这一问题从生命的整个联系中离析出来并把它放进外部界线内之外，别无他法。该问题在我们存在内部的全部现实性的普遍化正在自行出现，而且至少是要取消按照康德公式对于客观上合乎逻辑的决定提出的要求。所谓康德公式就是：偏偏是这种一般化要以单个行为人为的个体化作前提。这一公式至多也是根据各自的具体情况作出决定的；对于整体它就无法决定，因为这种整体——作为生气勃勃的事物很难由一些个别情况构成，这就好比一种有机体的现实性无法由单个部分组成一样——被当作“普遍性的东西”便引出所有那些荒谬事情来。正像我已经强调过的那样，单个行为的这种个体化恰好与人的个性，即与历经形形色色单个行为，或者更准确地说，作为这种多样性的统一体和整体背道而驰。每一个“应该”都是单个人物全部生命的一种职能。这也许就是神秘主义表象的深刻含义吧。在这一表象里，可能每个人都会有在各种具体情况下引导着自己，在某种程度上表现自己生命“理念”的特别天使或神灵。这样也就会明白，我所说的那种多半是顺便得到的结论是什么，在何种意义上才能认为行为的“结论”有价值。这种结论在多数情况下都是按照一种客观意义来理解的：就好像情况、任务和正经历的发展都允许从自己合乎逻辑的内容中推断出那种可能是始终如一的，因而也是道德上要求于主体的行为方式似的。不过这是否总是这一个体的结论呢，对于某些情况来说仍然是很值得怀疑的。也许正是该个体本性合乎逻辑的考虑（按照相同的或一种同样是个人的逻辑）导致一种截然不同的行为；尽管如此，那些客观的系列却可能成为这一本质的要素，并把它们的结论变成该本质的结

论。在那种通俗的结论概念中，就有人把在纯粹概念内容方面有进展的逻辑误用于一个与它毫不相干的领域。这种误用构成想像心理学的先决条件，因为它在进行自己的各种联想等活动时，最终也会让自己受到要素关系中的一个多少是隐蔽着的逻辑操纵。现在，我们把逻辑从心理学的混合曾经用来威胁它的种种歪曲中解放了出来。然而，人们还没有充分注意到心理学，因而也是伦理学的大部分所遇到的，来自逻辑篡位方面的危险。

迄今为止，就像在想像的党派对立中那样，看来我们把其中每一个都视为受到局限、可以按照其内容表示的单个统一体的生命行为，同整个生命之流正处于对立地位。在这里，生命之流那包罗万象的统一体并不想赋予特殊统一体，即有特殊界线的统一体以发展的可能和权利。对单个行为的强调以抽象的、虽然并非超活力的、却是超个体的内容为标准，这个行动一个接一个地组成生命系列。很明显，这种单个行为和由内部流出的、犹如在所有那些现象中流动的本体那样，只能获得其不断变幻的形式的个体生命，是两种对于生命有着原则区别的理解。然而在个别的与整体的意义之间存在这种相互矛盾或陌生的情况下，人们却无法平静下来。应当寻找一种观点，在这一观点中，那两种意义就会由起作用的关系和内在必然性统一起来。这一观点来自一个基本动机，而这一动机在伦理学内部似乎既不按照自己的深度，也不按照自己的宽度来获得自身的权利，它首先是要在同理性道德的对立中重新刻画自己的性格。因为这种观点（本来就只接受大众伦理学的看法）要么从纯粹的、毫无感觉的自我，要么从感性的自我引出伦理学上关系重大的行为来。与此相反，我可以斩钉截铁地用暂时还是警句式的措词断言，在那种人类行为中，整个的人都有创造性。尽管理性道德把“思想品质”仿佛当作行为与绝对自我点——后面的直线并不带走的经验

品格的整个财富——之间的最短直线，放到外部行为的价值点上。但在这里，同行为之间的任何关系，不管是事实上的还是伦理学上的关系都不可能。因为这里评价的是正好完成这一行为的人，而不是正巧由此人所完成的行为。确实，只有采用这种方式排除了整个的人之后，才能实现个别行为孤立的标准化（即实现有关其内容的普遍法则）。而反过来，这种摆脱和孤立行为的作法会使人们去构思一种作为补充的，既纯粹又绝对，而且还超越一切概念的或超验的自我。但实际上这些作法只适用于有关精神之物的逻辑化和机械化的想像，而当人们让每个个别行为被看作存在整体能借以表现自己的一种新的、正在充实着的可能性时，这些作法也就被取消了。紧接着，在绝对的、本来就无生气的自我与变化着的个别行为之间的这种在理性道德中难以理解的关系，立即就会变成一种有机的统一体。因为在这里，个别行动并不排除那个整体，而是包含着它；所以我们的知识很难一个一个地证实那种个别行动，因此在这里，形而上学的基本感情就是：每一个存在的特点都用其特殊的语言毫无保留地表达着作为其来源的个体存在的整体。因此，每一生命瞬间、每一举止行为都等于全部生命；这种生命并不是个别行为在想像中与世隔绝的情况下所面临着的整体本身，而是生命特有的、使用任何机械论的比喻也无法阐明的形式。因此，虽然瞬间的内容形形色色、相互对立，但它在每一瞬间都恰好是这全部生命。并非它的一个部分，而是全部要上升为各种行为。犹如在任何别的瞬间一样，在该行为发生的那一瞬间，个体生命内就包含了它过去的所有结果和它未来的所有活力。所以说，这一精神的瞬间确实是全部生命，因为在它之外现在不存在任何生命（如果有，那会在哪儿呢？），因为生命绝无别的形态，而只有连续不断的、各自上升为——难以预料的、变化不定的——浪峰的形态可供使用。当然，

假如把全部生命理解为内容上的某些体验的总和，就不能说个别瞬间就是全部生命。然而生命作为过程——作为那种承担和生产所有内容的过程，作为这些内容以某种无法进一步解释的方式象征性表现的过程——绝不是一个总和，它在自己的每时每刻都是确确实实的。这些时刻无论在实力，还是在意图和价值方面，都有天壤之别。不过这种区别都是生命的直接本质。该本质时而软弱，时而强大，时而心平气和，时而激动万分，时而充实，时而空虚——在这些时刻中，没有一个时刻自觉自愿地，除了通过“反作用”生气勃勃的规律性之外就指出别的时刻，同它首先联合组成整个生命；这种情况只有在截然不同的概念体系中才会出现。我的的确确在这一时刻强大，在那一时刻软弱；不管下一回是否有另一种质，我的存在现在就具有这种质；在这里，这些示范性的标志当然是过于简单了；更确切地说，时刻的整个情况虽然从有活力的意义上来讲是统一的，但从其内容的抽角性方面来看，却是异常复杂，分析得很不全面的。必须把表象全部排除出去。这样，不是某种评价，就是内容的或生命内容的关系已经确定这“整个的”全部生命是否真的就在某一瞬间，因为“整个”生命这一概念在这里也许会有一种价值的或主观的触觉，一种与客观活力过程的触觉完全不同的触觉。假如人们按照可测性来理解生命，因而个体存在过程或多或少都会显示出生命来，那么，寓于每一个这样千差万别的状况之中的，就会是既地道又完整的生命：一种更为充实的生命和一种更加空虚的生命正在相互交替着，只有从一个概念和一种渴望出发，空虚的生命才会将想像中的双臂伸向它想要借以充实自己的、想像中的多数；就生气勃勃、形而上学的本义而言，只有一种生命，在这种生命中，纯真性和完整性时而充实，时而匮乏。因此，也必然出现一种错误的说法，认为：我在自己生命的某一时刻想要做而且也做了好

事，在另一时刻想要做，也做了坏事，这样或那样的事情都是我真正的本性，而另外的事情则是一种暂时的、可以说是偶然的偏差。谁愿意准确无误地认识到我本性的真情实况在何处？这种事情也许只有在我一生中的某一绝无仅有的时刻才会出现。这整个的区分非常棘手。人是一次一个样，仅仅从某一种质的频繁出现可以推论出，这一种质寓于某种在性格学或形而上学方面与别的质有原则区别的层次中，而使我们感动的只有对于自身内在价值的乐观主义或悲观主义。存在着生命这种既千真万确非常好，又的的确确特别糟的可能性，再加上我们在内心里并未分成不同道德形而上学本质深度的各种层次，因此这一行为一成不变地落进了基础层次，而另一行为却落进了更为表面的层次——这就是人的自由；超验“性格”要把事实放到该自由的位置上，而这一事实又要被形而上学的性格选择学十分巧妙地掩盖起来。此外，撇开自由那轻而易举就钻进来的疑难问题不谈，在我们具有不同价值的行为中，从生命表现的角度来看是稳定的真正来源同“天生的性格”决不是水火不容的。因为这是一种非异常奇特的限制和固执，所以人们把性格的先天性与行为的一种可以用某一（尽管也可能是复杂的）概念表示的质量稳定性等同起来：个性生就一种有道德的或不道德的，一种乐天的或忧郁的，一种拘泥细节的或落落大方的性格，它要么根本就不能按照不同的意愿行动，要么假如按照不同意愿行动的话，它也会被自我陌生的力量所岔开，或者说一种——真正不可理解的——偶然性会产生这种肤浅短暂的表面现象。但是假如是否存在着一些具有坚定不移、贯彻始终之特性的性格这一问题尚未确定，那我就看不出，为什么对于某一个体来说，不能“天生地”在它生命的某一时期采取某种思想态度，而在另一时期又采取一种截然不同的——并且是在无限制波动的可能性中的——思想态度。为什么这种情况就

应当同在自然的先天性时不一样？我们在十几岁时开始长胡子，起初稀稀落落的，接着又粗又密，后来变成花白，最后是一片白色——难道这种变化不是通过原始的萌芽素质一成不变地分配给我们的？为什么在发育过程中天然颜色的变化不该像性格的所谓单色性那样成为先天性呢？认为性格的预先确定同它抽象的质的相同性完全一致这一十足的偏见很可能只出现在这样的情况下：对于不全面的认识来说，可能存在着一种一劳永逸所决定的性格，这一可能性在与通常感觉到的举止同质时，当然增长得非常显著。不过在事件当中——不管能否察觉，都无关紧要——并不存在丝毫理由，把一种在事件过程中不断变化着的性格学举止当成很难预先决定的东西，在这一阶段看到比另一阶段更少地深入到天生的本质根源。

在我们称之为现在的这一生命之流的横截面中，生命包含在一个虽然有差异的安排中，但每一个截面不管其内容是极其狭隘还是非常广泛，都意味着生命整体的一个完整的阶段——当然，这一点是在形形色色经验的修改中显示出来的。甚至在面临表面上独立起作用的特殊活力时也绝不应忘记，那就是正在思考着、感觉着和渴望着的整个的人，绝不应忘记每一种单个的知觉都在开辟把生命整体同外部世界联系起来的渠道。当然，只要我们能够断定在这一特殊活力与那一特殊活力之间没有任何关系或规定，而且在此期间忘记了如下事情，那我们就很容易低估上述情况。再说，这里所忘记的是对于无数精神和实际情况很典型的事情，也就是说，没有发现任何一个别的要素对一个整体的影响，那个整体的要素就能够通过该整体确定下来。因此，基督教徒往往忘记，虽然神的善良、智慧、或者神的公正和愤怒并不像他在这里曾经期待的那样干预他的生活，他却生活在神的某一点的绝对包围之中。

理论上很难理解的形式是：个体生命往往只是作为整体升华为

我们称作单个行为或体验的发挥，这一情况与我们的概念构成有着某种逻辑上的类似。在一个概念所表示的具体事件中，该形式仅仅包含着某些部分、方面和确定性；但它把许多别的东西，把该事件的全部个体形象，把所有在事件中要么属于别的概念、要么根本无法用概念来表达的东西，全都排斥在自己的内容之外。尽管如此，它却适用于整体，适用于事件的统一体——包括所有那些没有被它一道发现的规定在内。当我把一种植物称为树木时，并不等于说这一概念就决定着该植物有针叶还是阔叶。尽管如此，它却肯定不适用于一部分针叶植物，也不适用于阔叶植物与此相应的部分，而适用于长针叶的、自成一体的整个形体，适用于长阔叶的整个形体：树木存在在某种程度上渗透每一个形体，而不受任何个体区别的妨碍。或者说，假如把某人称作傻瓜，那么这一概念却并未包含这个人与愚蠢或聪明毫不相干，也绝不会形成某种偏见的无数品质。尽管有着所有这一切，有他的好心或恶意，有他正常或不正常的性生活，有他的健谈或沉默寡言，有所有其他的东西，但他还是一个傻瓜。根据一种很不全面的品质就把他归于某个概念。虽然如此，这一概念却包含或控制着他的整体，而这一整体甚至把所有那些非理智的决定都囊括进了自己的统一体中。个别与生命整体之间这一结构关系正好在伦理学的评价上产生一个特有的难点。在但丁笔下，罪人主要是由于个别行为遭到摈弃。即使有人在这里挑选出哪怕是更为深刻的意义吧——认为人们在一生中总有一天会做出聚集着这一生的全部意义和全部倾向的事情来——在这里，这个有代表性的行为的伦理学价值正是从该行为内容的个别性出发来支配自己，这就好比该行为是以现有规范的一个系统来衡量自己一样。再说，即使这些都是有理由去进行批判的品质，那它们也是不完全的：吝啬鬼、酒色之徒和易动肝火的人也可以具有非常优秀的品质。就是但

丁也未否认此事，他甚至有时还提到这种情况。可是这些品质在哪里？为什么它们在这种价值的消极面面前就彻底销声匿迹？而这种情况作为形式原则又怎样同这全部罪恶为了某种正义的行为就应当得到宽恕一事一致起来？假如这一行为真的像在康德那里，能作为思维性格极其纯粹的现象出现那样，被视为生存的标准价值点——有时候这种行为就不是根据它有机的连续长入生命这一点来评判，而是按照它自身所能陈述的内容，或者对于康德来讲，是按照该内容的纯粹意图。不过在两种情况下都需要行为那通常充满着丰富精神生活的个别化，因为该行为应当在一个与个体的全部生命相对立的、在原则上对这一生命漠不关心的规范中得到自己的评价。在这里，如果我们按照相反的方向，即按照反过来对作案人所起的作用，密切注视那一行动，那么断定它在生命整体面前的孤立已经突然消除一事，就不是无关紧要的了。法官只想惩罚被宣布为违法的行为，对于法官来说，那个人只不过是该违法行为无足轻重的承担者而已；只有惩罚——它的直接痛苦，譬如使其失去社会地位，实际上涉及整个的人。我们的行为在对我们所起的反作用方面，从在这里受到批判的伦理学表象看来，并不像它们来自我们的根源那样局限在某一范围。仅此上百倍的经验也许就足以把那种根源同生命整体更加紧密地结合起来。这种基本关系也适用于比所提及的层次更为密切的层次。我们会更加轻而易举地赦免自己也许真的认为是一种相对孤立的、从精神支流中冒出来的行为的罪过，很可能这种行为并没有忧郁的感情：因此，你永远能够去做诸如此类的事情！真正使人感到情况沉重的东西就是我们的素质——尽管这种素质看起来似乎是地区性的——就是它那现在不再遭到否定的、持续着的可能性，因而也就是某种作为单个行为延伸到整个生命过程的东西。所以在心理上也可以观察到，当某种极端的内心转变使我们对

于重复一个追悔莫及的行为感到不可思议之时，悔恨的痛苦也就会大大减轻。同时，还有一点也不容忽视，这就是事实上我们感到对于某些行为并不承担全部责任，因为它们就像不知从哪里钻出来的陌生人似的，突然出现在我们内部，成为一种次要的、与我们的生命中心毫无联系的东西。在我看来，只有这样一些用来解释该事实的言词才是错误的。正如上面所探讨的那样，我们往往在这样的行动时刻才是自己的整个生命。在这里很容易就把该生命极不均匀地划分为我们的现实性与我们的潜在性。这种划分是一种很成问题的辅助表达方式，因为只有所谓现实事物与所谓潜在事物的水乳交融才组成现实的、有影响的生命因素。因为只有这种生命依其本性才在持续不断的升与降、强与弱、亮与暗之中上下浮沉，而不会因此在任何时刻放弃这一生命的整体性。因此，那种生命并非单纯的“部分”，并非享有治外法权，使众行为来自那种方式的某处，而是我们整个的生命统一体，并且这一统一体也只有在这样一些时刻才达到缩小阶段、自我陌生阶段以及同习以为常的事物保持一段距离的阶段。然而，就是这种被称为异体存在的东西，也不是从某个地方吹来的偶然事物，而是生命的样态本身，这里所谓的在外面也就是在里面的一种形式。

说得更详细一些，在这里对于我们起着决定性作用的动机一方面在同机械论观点，另一方面在同柏拉图式观点的对立中，也许表现得特别清楚，而我们也就在这时总结自己对于贯穿始终的性格特征所持的态度。我就以刚才所探讨的问题为出发点。当我们说一个人吝啬时，并不是指他的贪心，而是指整个的人。这个人照样勇敢、好色、聪明、忧郁，还可以具有所有可能的品质——可这个人就是吝啬。因此，吝啬包含在每一个我们称之为吝啬的行为中，这就正如它包含在我们认为不是聪明，就是勇敢，要么就是好色的任

何一种别的行为中一样。假如人们想要看到的生命的统一整体只限于他在生命中所见到的质的相同性，那可是对生命本质的一种彻头彻尾的错误认识。因为紧接着，人们就会试图用某种方式把内容各不相同的生命因素混合起来，把它们平均一下，或者在某个“纯粹的”自我，也就是在不同内容的抽象化中获得这种相同性。整体与部分的范畴虽然适用于非生命的事物，但对于生命，尤其是对于个体的精神生命却根本不适用。人们只能通过所有位于事前与事后之间的各点从一点到达另一点。在这里存在着生命那不仅仅涉及到事前与事后的内在联系。过去似乎还超越所有存在于其中的事物，对当前的事物产生影响，同它交织在一起，成为不断变化着的统一体——犹如在一幅油画中那样，每个色斑不仅同邻近的色斑有联系，而且与同一画布上的所有色斑都有联系，这样便产生了那种由对比、组合和增强组成的网状系统。我们把这种系统称为艺术品中“必不可少的东西”，即每一部分都绝对必要的东西，因为每一个别的部分也就是这一部分，就是说它们之间的关系是相反相成的：艺术品的每一部分都是该部分在此处所呈现的东西，它只有在每一个别的部分成为该部分所表现的东西时才能存在；每一部分的意义在一定程度上都包含着整个的艺术品。但是最终就连这一比喻也只是很不全面，甚至可以说简直是在放肆地贴近原则上彻底而统一地实施生命真正形式的东西。这种情况确实又全部存在于当前的每一个现实之中。于是，这些现实性一方面作为时间上分离的“部分”，另一方面又由于它们内容的矛盾，因而相互排斥，它们拒绝在当时成为这一整体的生命。这一点可以追溯到从外部来了解生命的那些观点所起的作用。所以，整体与片断的图表在必要时也适用于寿命，也就是说适用于人们把生命从生活中划掉之时所获得的那种空洞的线形时间图表。诚然，在该图表内有“片断”，有部分，但这些片断

和部分都是通过清晰的点状界线切割开来的，因此绝不可能成为在绝对的、从未切割开来的连续中经历的生命的象征。当然，在六点与七点之间经历着我生命的“一个片断”，同它相近的是七点至八点的另一片断，所以它们当中的每一个片断都只是相对地包含着我的生命，而我整个的生命却又由它们组成。仅仅从生命本身来看，这种切割没有丝毫客观的气息，在生命自身的结构中也没有任何预先规定的东西；人们只有把每一个特别观察到的瞬间都说成是全部生命，才能表示自己的连续性——因为这样的生命是该整体的形式，是它在人们从外在的时间角度来看不得不称之为众多的东西中形成的统一体。在顾及到生命片断量的区别时，情况并没有两样。我把自己的所作所为分解为吝啬的或浪费的、勇敢的或怯懦的、聪明的或愚蠢的行为，我之所以如此，其出发点就是抽象的范畴，是与实事求是的系统中的生命过程相对立的、毫无联系的抽象范畴。当然，这些都是该过程内部的内容区别，根据这些区别，该过程时而使用此一范畴，时而使用彼一范畴。只是这种状况所得到的真正本质和伦理评价并不来自吝啬或浪费、勇敢或怯懦的概念，而是来自连续不断的和继续变化着的生命之流。在这里，抽象普遍的观点与生气勃勃的个人看法之间的区别再一次极其清楚地表现出来。对于柏拉图式立场来说（在这里，该立场构成“普遍法则”伦理学的前提），勇敢行为就是勇敢概念典范性的实现；只有在这个或那个概念的庇护下，它才可以说是一种行为；它的本质就来自那里，而不是来自其活力就构成这一行为的生命。即使人们拒绝柏拉图那超验的、实体化的表达方式，而且在这样做时他还在分享勇敢的理念，可是基本动机依然在发挥作用。行为按照其意义、评价和排列，往往都不以个体现在正好如此实现着的整体生命的身分，而是以实现勇敢概念的面貌出现。由于存在行动这些可以抽象表达的内容的局

限性，生命当时的情况自然也就成了在该生命范围内只有同其他片断（譬如理性同感性、实践同理论、个体同社会的片断）一起才构成整个生命的一个单纯片断。毫无疑问，这种思考方法必不可少，大有裨益，因为生命不管对于我们的行为，还是对于我们的认识来说，往往只有通过它同这样一些现实而理想的系列、价值和按照这些系列、价值所进行的体验，才具有重要性。仅仅从真正产生行为的这一源泉来看，这并不是一种“勇敢行为”（不过这种并不十分富有诗意的语言风格却是理性主义的一个现实基础），而是这一整体生命当前的现实，并且一当涉及到仅从在此显示出该生命整个必要性的事物出发来判断和评价的伦理责任时，情况就是如此。正如我刚才为了生命的现实形式对偏见所宣扬的性格先天性把我们都吸引到本质上往往相同的行为中那样，“应该”作为这种生命的发挥同样为坚定不移的、尽管并不相同的质的对立性大开绿灯。唯其如此，“应该”是以责任点为转移的，而不能由某种普遍法则所左右。的确，这一种勇敢是好的，而那一种吝啬却很糟糕，因此作为普遍法则，人们只能希望有这样一种勇敢，而不希望有那样一种吝啬。可是，在个体生命系列中，像这样命名的行为究竟意味着什么，更准确地说：到底这些行为作为这种生命意味着什么（这时它们只是生命整体的瞬间表现，因此只能从该生命的“应该”来判断）——这一点尚无定论。从此，经如此仔细处理过的生命的伦理意义也就闻名天下。就是说，在每一行为中，能干的人具有创造性，而不具有虽然如此高尚、但最终又绕回原地的“精神财富”；我们的吝啬行为来自我们的吝啬，而我们的勇敢行为则来自我们的勇气。普遍法则本身作为形式法则，为了实践往往不能不摇身一变，成为物质法则，并从合理化行为内容超活力、超个体的意义方面决定着能干的人；该法则现在理应如此，不容改变。不过虽说这样，它所使用的

却是一种不中用的手段，因为它并不从一个人所存在的整体，而是从一种孤立内容的概念出发提出自己的要求。与此相反，我们在此概述的思想针对的是这样一种情况，即：一个人在其生命被视作统一的连续性的整体中，应该具有某种东西，他可以实现自己整体中具有这种生命的理想。当然这一理想的本质与生命的本质一样，必须当作瞬息万变、也许在逻辑上往往自相矛盾的行为来处理。这一要求绝不针对那种为了自己个人的实际安排往往还需要其他标准的一般“优秀品质”。在这里，正因为有这样的原则，所以才出现了如下的结果：在每一行动中，能干的人具有创造性，单个行为在道德上由能干的人决定——不是由真实的人，而是由理应如此、宛若真实的人那样具有个体生命的人决定。行为必须从能干的人身上，而不是从自己那个对于生命来说是往普遍性的超验的抽象化中获得本身理应如此的存在；它在逻辑上必须如此，因为理想的生命连续性（当这种连续性是生命之时）在其完整性上升为确实可以个别命名的行为内容时就有其生存的条件。

当然，在每个已知的瞬间，往往只涉及到某个单独的、合乎道德要求的行为。这种行为仅仅由于它属于在想像中预先确定好的整个生命这一点，就只能是一种合乎道德的行为。因为我们和我们的现实对该生命适应与否这一——虽说经常解释过的——可能性就是“应该”。可是如今人们很可能在想像中认为来自同一起点的整个生命有别于现实的生命。不过，这种以为某一个别行为在其发生前后“有别”的看法，本来就是无稽之谈；因为这样一来出现的恰恰是另一种行为，而并非同一种与本身有别的行为。充其量也是在撇开其内容——这种内容只能要么保持原貌，要么面目全非——坚定的独立性不谈，把生命纯粹看作把内容化为自身液体的过程，把单个行为理解为目前正在对这一生命整体进行的现实塑造之时——只

有这样，人们才有可能要求该行为应当有别于它自身。因为该生命整体是有机生物身上无与伦比的东西，在作为整体生存着的灵魂中是至高无上的，所以该行为既是一种已经变化了的行为，但又是同一行为。原始现象通常的说明都确实可靠：这个要么在实体方面坚持己见，要么只是在形式或作用一致性中坚持到底的自我对于真正的实情很不相称；这种对于在遇到全面的、表面上直至最深层的变化性时的个体同一性的内在了解是一个基本事实，面对这一事实，所有分析性的抽象化都会顿然失灵。因此，只有当生命的这种特性在很大程度上与关于单个行为就是该全部生命当时完美无缺的表达方式这一动机相结合时，这一行为才能分享那种"能有别于某物"的权利。可是这种动机又同一再出现的表象有关，因此我们虽然作为生命的整体是自由的，作为个体却受到限制。这一点只不过表明，就连"应该"这一概念也是一个整体，而单个的行为也不会由这一整体发展成为局部的责任感。

如果每个抽象、永恒和惊人的限定同个体生命过程完整性的关系都按照这个意思来理解，很明显，这对于每一个范畴都适用。正是在这些范畴之内，该生命过程的统一才得以进行：正如个体生命的现实都可以上升为当时各自的现实性一样，同一生命的"应该"也都能上升为各自的义务。

因此，我们反对所有使"应该"摆脱质料或其内容形式上的状况的努力。当然，每种"应该"都寓于这些状况之中，而这些状况又是理当如此的东西。这里的区别仅仅在于：它们是在什么事情上面是理当如此的，它们又从哪一级的主管机关获准进行伦理的选择和伦理的强调。这里的答案要在某种特有的生命概念里寻找，因此决不能认为这些内容的重要性受到了排斥。恰恰相反，可以看出这

种“应该”就是现实形式相互平等的各个个体生命的一种形式，而且它还在接受一切可能的外部联系。比起能够达到绝对命令的道德主义及其同普遍性要求的联系这一情况来，对那些外部联系的广度所作的预先规定要少得多；因为所有社会的与命中注定的、所有理性的与宗教的、所有产生于客观世界上千个条件的联系、要求和冲动都对这种生命产生影响；生命的义务根据当时生命实现上述联系、要求和冲动的多寡和造型的方式而定。既然现在生命只在个体身上延续，因此道德的规范化按其内在原则而论就是个体的规范化。所以法则与普遍法则的统一正如它控制着伦理学、并在康德式伦理学中发展成为纯粹抽象的概念一样，也许并不具有所要求的合乎逻辑的或理所当然的必然性。现在我还想非常准确地从事物的客观情况以及并不来自于我的法则，引出我应当做的事情来——不是最后就是最先，我总要做这件事。这是我的义务。我的生存形象由于它的完成或中止而变得更有价值或毫无价值。个性的意义绝不表示具有某种性质的无法比拟。假如这种意义不为人们所赞同，就是说，假如从无正当理由、不易混淆的统一点产生义务，或者生动活泼的自我完整性的同一事物作为这样规定的想像生命的现实瞬间得不到赞同，那我就看不见怎样才能履行真正的职责，怎样才能接触到伦理问题的核心。

要深入说明这一核心问题，首先就必须重温“应该”绝不会由某一目的引起这一事实。我们不应从这样一个目的出发，而应当从自身出发；这样一种“应该”并不是目的论过程。该问题当然不涉及“应该”一词那更确切地说是在目的的范畴内表现出来的内容：我们应当无数次地、不折不扣地将自己变成达到目的的手段，而这些目的又都超越微不足道的个别存在。在它们面前，起重要作用的决不是作为目的自身的我们。不过我们应当这样做，在义务的范畴

内要求我们如此——这类事情却不会再去依赖于那个我们用此种行动的现实性所服务的目的。当然，从我们周遭的外界力量看来，就连这一核心问题也并非一种独立的、而是一种目的论的事件：社会、国家、宗教、职业或家庭让我们承担起忘我的无私行动的那些义务，以作为达到这些形体目的的手段。然而正因为这是我们所要求的，所以它在道德上远远没有达到理应如此的程度，因为在道德上得到承认的要求同非分的要求是无法区分的。因此，决定这个要求应当成为我们的义务，而那个要求却不能这一情况的起因，如果不是循环论证，是不会来自其内容所服务的目的的。这一决定只能是从生命自身内部成长起来的、虽说绝对超过生命现实的直接事实。在行动中，这样一种合乎道德的东西——尽管它的内容极力把我们变成社会、文化、精神和宗教系列纯粹的“中间环节”——既没有与其基本根源隔绝，也没有变成单个客观事件的联系①，但就是不能成为手段。

人们也可能有权承认理智的、具体的、社会的方式的多种制

---

①虽然康德对于通过义务内容认可“应该”一词的不可能性非常清楚，但他十分囿于目的范畴，因此他现在试图进行一次大胆的变动，把整个美德和合规定性都变成生命的最终目的。只是他如今又让它们受制于“普遍”法则的理性主义这一点，就足以使合乎道德的东西摆脱那种作为手段的性格再次成为泡影，因为现在又有了一个达到最终目的的单纯手段。这里的最终目的就是要帮助合乎逻辑的理性法则世界存在下去。从这最后的动机来看，就连绝对命令也不是真正绝对的，它取决于我们是否希望或应当有一个合乎逻辑的世界，因为只有作为达到这一世界的手段它才是合法的——正如康德思辨先验的真理价值是以我们承认经验知识的有效性为条件一样，在我们出于某些理由或者毫无理由地就拒绝承认这种经验知识的刹那间，真理价值便会顿然失效。在这里，关于行动按照其个别道德内容使我们无数次屈服于更为高级、更为普遍的目的这一事实引诱人们使“应该”一词仅仅作为“应该”去从属于那个进一步的理想目的，并进而由这一从属，即它的超验物出发，为它的本质奠定基础。伦理学原则在作为伦理学的“应该”是否摆脱或接近生命这一问题上有分歧——而接近生命也要由“理性道德”来维持。因为理性道德用“自律性”的概念所掩盖的仅仅是它的前提，即：我们自身的理性就是转换为自我、并由自我所代表的内容的逻辑。不过这种逻辑在想像中或形而上学方面都是独立的，就是说，它存在于自己给其规定“最终目的”的这个自我之外。

裁：只有在顺应由我全部存在形象所决定的义务系列时，行为才成为我的义务。因为没有任何人能够说明一种独一无二的行动，说明一个绝无仅有的普遍法则——我们在特殊情况下可能拒不承认该法则就是我们的义务——因此，没有任何一种东西的实际内容不具有高踞于自身之上的最高机构这一问题：难道这就是我的义务，难道这就是我生命客观理想的形象？如果这一决定要求牺牲该生命，那么该决定也就只有由我整个生命的意义和状况作出；因为只有活着的人才能承载死亡。不过这却意味着，假如我们所有的义务内容都来自那些领域，那么关于这些内容的决定就不能由内容自身，不能由众多单个目的和规范化形成，而要由生命的统一和连续性作出。只是此地的这种关联并非简单的经验现实——因为从这样的现实中往往只能推论出现实，却从来不会在没有向另一类型转化的情况下推论出某种要求来。相反地，这一要求的形式从一开始就必须有一个基础，就是说，生命一开始就必须在“应该”的范围内延续，而不管它在经验意识时间顺序中的哪一点上出现。或者换句话来说：各种“应该”就是个别人物整体生命的职能。

要认识这一基本动机同所有主观主义、所有独断专横和所有偶然性相去多远，这一切都取决于对往常融合在一起的概念的区分。迄今为止，这一道德要求，看来为了得到认可，就要决定：要么它是在主观意识，在人物合乎良知的决定中理应如此的东西，要么它来自客观，来自从它那客观而抽象的结构中获得有效性的超个性章程。在这一选择面前我相信有一个第三者，这就是该个体客观上的“应该”，就是出于该个体的生存向它的生命提出来的要求。不管生命本身是否正确认识到这一要求，该要求在原则上总是独立的。另一方面在这里又需要对概念进行新的区分和新的综合：个体不必是主观的，而客观的东西也不必是超个性的。更确切地说，决定性

的概念就是个别事物的客观性；假如有朝一日某种个体化的生命成为一个具有完整意义的客观事实，那时就连它理想的“应该”也会成为客观上通用的“应该”，这样一来，有关它的正确的和错误的表象都既可为它的主体，也能为别的主体所理解。

下面我就用对一个简单例子的分析来证明这一点。大家都认为一个反军国主义者满脑子装的都是：战争和兵役是糟糕透顶、罪大恶极的事情，认为他逃避为祖国服兵役时不仅仅心安理得，而且还怀着神圣的信念在做道德上正确的、非做不可的事情。尽管如此，如今当他的举止行为遭到谴责，实现祖国的那个要求偏偏被视为天经地义之时，既然他主观上对此如何看法无足轻重——所以我也不知道“迷途良知”的拒绝者怎么能容忍这种情况。然而，直接提出国家制度和公共福利以示认可还远远不够。因为这种认可作为一种权力存在，对于这种权力来说重要的是实现它的要求，而不是正在工作着的主体的内心想法——这种情况本身还并不意味着对该主体道德上的要求。如果在人的周围存在着各种客观的、尘世的与非尘世的制度，如果它们给他提出自己的要求——那他就必须实现这些要求，但如果这应当是一种合乎道德的行动，那么它们这些要求就必须来自他那里，就必须表现寓于他的存在中的“应该”来；某种来自外界，来自一个如此理想的、有价值的外界的东西作为对他提出的要求，只能是真正合乎道德的“应该”的质料，而且必须由这一质料才能宣布对于此人来说是合乎道德的举止为合法。在这个不容有任何妥协或让步的基础上，我自然认为，那个反军国主义者不管其主体道德意识怎样拒服兵役，但他从道义上来讲，的确是有服兵役的义务。因为以“应该”出现的个性并不是非历史性的、无质料的、仅仅由所谓“性格”构成的个性。恰恰相反，它是由下述情况决定的或者说包括下面这个根本就不应该去除的因素，这就是：

此人也许是某国的公民吧。所有他周围的以及他历来所经历的事情、他天性极为强烈的欲望和浮光掠影的印象——所有这一切都通过人物那个涌流着的生命形成，而且“应该”就像现实那样从这一切当中成长起来。“人不仅是先天生就的，也是后天获得的。”（歌德）从外部只能对此人提出服兵役的要求；实现这一要求就是他的义务，而不管他是否赞同这一义务。这种情况来自把国家与民族的力量和价值同他那个人存在的极为牢固、无法分离的紧密结合，因此才能从这种存在中产生出他服兵役的义务，产生出一种完全客观的上层建筑或与其现实毗邻的附属建筑。至于他现在是否知道这一义务，是否承认它或者对它认识不清，这无关紧要，这就好比他对于该义务的判断正确与否对于他本质的现实无足轻重一样。当人们“因为国家要求服兵役”，就宣布服兵役在道义上理应如此之时，这对于一般实践那简化的表达方式而言当然绰绰有余。但是对于来自一个人真正责任点的、最后的伦理学问题来说，这就显得不够了。在这里，国家的那个要求只是在这样的情况下才发挥作用，这就是：国籍采用这样一种方式与个体的实际存在或生命紧密结合，因此“应该”——这种生命就作为这种“应该”在按照理想伦理学的方式延续着——包含了那个要求的实现。但是紧接着，这种要求又会彻底独立于所有主观的东西。

这里的关键在于，个体生命绝非主观的东西，它在不丧失其对个体进行限制的情况下，作为伦理学的“应该”倒是非常客观的。个性与主观性之间的错误连生正如普遍性与法制之间的错误连生一样，都必须清除。只有如此，才能使概念腾出手来形成个性与法制之间新的综合。要是在代替普遍法制的事物并不具有客观法制的全部特性的情况下，仅仅只有这种在生命及其个别过程之外固定下来的普遍法制被取消的话，那我们就不会把这一特性看成是理想与现

实伦理学现实性恰如其分的表达。更确切地说，只有一个个体法则靠不住，因为这一法则远离所有的主观主义和所有的无政府状态，这就好比从抽象的法律根据中推导出来的普遍法则断言该个体法则同它相去甚远一样。至于这里存在什么矛盾，人们通过从俄国生活看来是广为流行的典型就可以一目了然。在俄国的小说文学中，从《当代英雄》到《萨宁》[①]，我们遇到无数人物，这些人拒绝所有客观的东西，所有实质性的联系和所有对一种更高级普遍事物的从属关系，他们的生命自始至终都是纯粹个体的生命；可是这些人的意识和意志很少置于它的个体法则之下。因为他们感到自己有理由拒绝所有在他们个性之外实实在在有效的东西，所以他们便站到了那种最终也是由康德和整个普遍合理的道德所断言的抉择的另一边：一当人们让他们干脆被人视为主观性时，他们也就陷入了个性的毫无根据的境地。

以前我已经阐明，普遍的伦理学法则，甚至在它最高形式的尖锐化成为绝对命令时，往往也只能针对着单个的、由行为的内容严格限定的行为。根据这一内容（该内容当然用不着解释，而只需要由善良或罪恶的意志所引起的意向就行），行为从超脱的法则得到自己抽象的、有据可查的评价。这一判断方向的重要东西和坚决施加强烈影响的东西，就是客观性。看来，这种客观性是把它们赋予了很容易被视为动摇不定、颇成问题、只是主观上确定下来的伦理学领域。该领域的各项规则如今并不来自主体无法检查的内部，而且它们几乎可以说是根本就不参与机动的、在概念上很难固定下来的生命之流。这样一来，就明显地、决定性地出现了道德限定的客观性。正如在理论上某种认识的普遍有效性仅仅说明它在客观上是真

---

①《萨宁》：俄国作家阿尔志跋绥夫（1878—1927）于1907年发表的长篇小说。《当代英雄》是俄国作家莱蒙托夫（1814—1841）于1840年出版的长篇小说。——译注

实的一样，在这里有效性和承认在道义上的普遍性可以追溯到生命内容的客观意义和形象。当然，我并不把“客观的”理解为与某种外部事物有关的东西，而是理解为：伦理学行为的因素，即冲动和原则、内心的激荡和可感觉到的后果正扮演着客观的、表现某种实际内容的要素这一角色。紧接着从这些要素中可以顺理成章地得出涉及至高无上的、有约束力的规范来。实际内容的意义和联系在想像中脱离了它们仰仗它才得以实现的个体，它们从自身释放出某些行为方式合乎道德的必然性。既然这种情况在概念上必然被视为每一个各种条件在他那里都切合实际的人，所以这一结论看来是名正言顺的：在直接接受某一法则普遍有效性，或者要么把它设想为逻辑上可能，要么认为已是既成事实之时，这一法则就标志着，它从现实世界的实际内容中获得了那种必然性。当实际法则同可能的或真实的普遍性的关系一眼就宣布众多对个别的歪曲，典型与特殊的等同之时，这里当然用不着存在任何社会的——或者正如施莱尔马赫[1]在表述康德著作中的这一点时所说的那样：政治的——动机，而只有实践的条件和内容被升格为超然其个体承担者的一种想像中的、用抽象方式表述的独立性，道德的逻辑就从这些承担者中产生这些内容应当在其中出现的那些形式。如此看来，绝对命令为了单个行为的原则所要求的普遍有效性，仅仅不过是一种识别该行为根据其实际内容可判为“正确”的记号或标志而已。这就是康德宣布他的模式不仅适用所有的人，而且还适用于所有可以想像到的理性的生物的含义。适用于所有人的命令，按照最后的、形而上学的绝对性也许只具有个体的意义，因为人类是一种个别的形体。只有当命令在客观上行之有效时，它才能真正超越个体。只是客观性与理

①施莱尔马赫（Schleiermacher，1768—1834），德国神学家、唯心主义宗教浪漫主义哲学家。——译注

性适度的康德式融合是否合理，这个所谓不受人类制约的理性是不是一个有人性的历史产物，自然还是大可怀疑的。这时，如果撇开此事不谈，这一伦理学的限定由于行为超个人的、缺乏生命的实际内容，不宜采取哪一种原则性的、成为精神那个伟大的、意义深远的鲜明态度的实际观点，这一点无论如何是一清二楚的。在对该观点同样具有原则性的对立物的描绘中，该观点就是要惩罚这一行为的观点，因为该行为从自身的内容来看，属于那些原则上可以惩罚的行为——但这一观点不惩罚那个仅仅作为本身就是可惩罚行为的无足轻重的承担者的作案人；在教育学中极其重视必须铭记在心的学习材料的观点，也非常重视学生具有一定数量的客观知识，而他的“教育”作为精神生命过程的完善——在这一过程中，一切学习都超越其技术必然性之外，最终也只不过是手段而已——却不在考虑之列；医学在一定程度上把疾病作为固定释义的形体从整个躯体生气勃勃、固定不变的关联中突出出来，采用事先规定的教条主义的办法来治疗，而所治疗的又不是疾病与其全部功能紧密结合的整个有机体，就是说治疗的是疾病，而不是病人，这就是医学内部的观点。毫无疑问，这种与生命内容隔离起来的客观化——这种客观化设法使生命内容获得了一个本身很有意义的、自满自足的客观性——就是文化发展中的一个根本不能跨越的阶段。它使得在另外一条道路上也许无法达到的认识成为可能，使重要领域的专门加工成为现实。但是下一阶段也同样必不可免：这些一成不变、仿佛正在物质化的客观化重新变成流动的关系，变成客观化所从属的生命统一体的功能性总联系。而如今却出现了这样的任务：要按照这个有更大波动、更加困难重重、本来就无法估计的因素相互交织的观点去认识或强调纯粹、固定的客观性。这种客观性——在历史发展之内——也许只有在对那些实际内容采取化整为零的圈定和概念上

的固定时才能索求和获得——看来，它就是精神世界中的一个最广泛、最深刻的动机。

如今，这种动机决定着这里所阐述的、从理智的普遍法则道德向个体法则道德的整个转变。我并不否认伦理学评价的范围、力量和历史必然性。这一评价把纯粹的实际内容——正如这一内容在不可胜数的众多人物身上表现出来，而且对于该评价的个体生命关联态度冷漠一样——把处于该关联一时性内部或对立面的永恒强加于客观法则头上，把客观的个别事物强加于客观的普遍事物头上。同样，这里并不涉及从一种理论上并不完美的认识往一种理论上更为充分的认识的进步，而是——正如相当于哲学的、特别是伦理学的本质那样的情况——达到了某一思想史阶段。对于这一阶段的基本情绪和中心态度来说，关于合乎道德的事物的遗传意义和居住权的解释比起别的说明来，其表述方式更加恰当，更加“真实”。把客观性价值扩充到“应该”的逻辑可证性不在考虑之列——在这里，“应该”是以这样一种形式出现的，而个体生命就在这种形式中流动着。不过，我也同样难以看到一种合乎逻辑的理由，说明为什么完整的客观性就不适用于某一法则。当然，这一法则又来自被视为理由的、自身的全部生命。这一个体生命的现实就是同样严格的、超越所有独断专横的“应该”结论的前提；只不过这种客观性量的表达方式并非适用于任何数量的，而仅仅适用于这种个体生命的有效性。

作为一种类似，我们看到了存在于人们外部和内在事物的，可以说是形态学相互关联中的个体法则。我们不知道存在任何普遍法则，从来就没有怀疑过并不存在这样一种普遍法则，借助它某个内在事物的必然性作为那个内在事物的职能可以使自己从某个现有外界事物中派生出来。尽管为此，我们却怀着一种满有把握的心情，

认为两者相互之间的关系并非偶然，这一事物的如此状况与那一事物的如此状况不可避免地联系在一起——虽然在经验方面，不管是躯体还是灵魂都并不严格按照这一个人法则形成，因为非个人的权力对于它们经常产生极其强大而又并不均匀的影响。从某种意义上讲，这种个人法则就属于歌德所说的那些法则，就是说，在此种现象中只能见到它们这些特殊情况；超越这些特殊情况，虽然不能感到该法则语言上的表达，但要使它变得清清楚楚，这就是个体化肖像艺术具有极深刻含义的任务。然而就像人是一个一个的那样，很明显，那个法则在任何情况下也都是个体的。要是根据某个对大家都适用的模式可以把相互关联中的这种内、外品质都斩草除根的话，个人法则就必然把这一躯体与这一灵魂结合在一起了。

如今，个体法则的概念需要最肯定的论断，确定个性那个首先情不自禁产生的意义，即个体的异体与特殊存在，个别事物质的无法比拟在这里是不成问题的。这里所涉及的并非独特性，而是任何有机生命，首先是精神生命以其形式出现的那种特点，是来自本身根部的生长。在这里，之所以出现所谓如此多的错误与不足是同个体的概念紧紧相连的说法，正是由于几次三番地把特殊的差异当成了该概念内容的缘故。须知，个体正是通过这种差异同普遍的、与其他个体所分担的事物区别开来的。然而单凭这种区分还丝毫不能同个体的本质现实挂钩；更确切地说，这一现实是一种活生生的统一体，在这个统一体中，不管是可以比拟的，还是无法比拟的要素都平起平坐，而且就不存在内部的等级差别这一点来讲，这些要素又是相互交织，通力合作的。个体是完整的人，而不是剩余物，尽管人们从这个人身上扣除了所有对别的人也相宜的东西。当然，从某种意义上来说，质的独特性是无法拒绝的，也就是说，正因为我们坚持认为，任何一种单独的“应该”都代表一种完整的性格，一

个总体生命，所以尽管它和别的生命有众多共同之处，但到底感觉到了双重无法比拟性本身。总有一天，在任何人都无法证明，但又不容辩驳地感觉到的某个极为深刻的性格层次中，可以感到此人既不能同任何人共享这一层次，也不能把个人生命的质的寂寞告诉任何人——在这里，寂寞不起桥梁作用的情况只有在沉思默想中才能感到。除了这个可以说一点一点的、退回到生命地地道道非扩展物中的个性外，正好有一种我们生存的全部范畴的个性：各种个体在这一个性众多的个别部分中是一致的——某一生命过程的整体以及所有实实在在的外部与内部规定和事件肯定都是空前绝后的。可以比拟的领域所涉及的内容完全能够给予现实的和要求的普遍法则以回旋余地，而这些领域在一定程度上可以说是富于性格的中间层次；不仅仅它们内部的核心部分，而且它们异乎寻常的整体都具有无法比拟物的，仅仅为一次性事物的特性。然而，不管这一特性的情况如何，在这里所提到的"应该"的独立性并未触及到它，因为和他物的不同性就像——康德所希望的——和他物的相同性一样，很难制约这种独立性。两者都处于相同的层面上，因为笼罩着个体生命——或者说得更确切些，是作为这一生命出现——的"应该"按照其内在意义来讲，都不管比较会导致何种结果而超然任何比较之外。伦理学行为质的区分并不像表面上那样，同普遍法则的原则针锋相对。同样地，这一原则甚至可以被视为普遍的法则，因此，每一个人的举止行为都应当与他人绝对不同。（扑朔迷离的伦理学，特别是浪漫派的伦理学就具有这一倾向。）然而，因为这样一来，就会事先规定某一尽管只是抽象的，却又是确定的、由外界逐步靠近的行动内容，所以也就可能出现一种在原则上不同于个体法则的其他法则。至于这里所说的个体法则，在涉及行动内容时，完全不是预先断定的，它所面临的是那些内容在同与不同方面的整个

无法估量性。必须按照与习以为常的途径截然不同的方式来区分：不是按照特别存在的意义在相同或普遍与个性之间，而是按照生命的意向，在内容与个性之间进行区分。因为全部问题在于：规范是否应当由行动的策源地，即由生命来决定，或者说由行动的趋向，即由生命那想像中的外部，由内容来决定。这里涉及到的那个所强调的整个的第三物就是：开始期的，也就是生命的决定并不把这一规范纳入自然主义的现实因果关系中去，而是这种生命本身除了作为现实生命之外，还作为理想生命，即作为“应该”延续着；在这里，并不需要从生命外部（甚至“理性”在生命整体面前也表现为这样一种外部）获得伦理学的要求，而是本身就包含了这种当作生命自身发展过程的要求——不过这一要求对于作为现实正在进行着的发展过程来说，却抱着漠不关心的态度。

因此，在本质具有这种相同性时的这一原则，当相同性制约着普遍法则之时，和本质所具有的那种使这一法律完全失效的不同性的原则具有同等效力。这样一来，就把动机全都排除在外，但殊不知个体往往就喜欢通过这一动机，凭着质料的正确或错误躲开普遍法则。这种普遍法则就是：一个人毕竟不同于别的人，他不是普遍的模式，在其他情况下合适的东西，在这种情况下就不合适。此种法则如今已经失去作用；如果你与众不同，那么对于你来说，一种在想像中预先规定的“应该”就不会亚于他人，因为它来自你本人的生命，而不是来自受到可以推而广之的可能性制约，因而也许自然而然也就不包括你的情况的内容。在个性与法则相互对峙的地方，个体还会说：法则对我不适用，这不是我的法则。然而，这里可能出现的专断与个体法则恰好是相互排斥的。当然，这一个体法则又完完全全建立在个性丝毫不带主观性或专断这一基础之上，即：假如现实——个性寓于其中的一种形式——具有客观性，那么

主观性，也就是“应该”也会照此办理。

如今理性主义的伦理学可能还会试图恢复对于已知个体行动的估价，因此人们为大量伦理学的部分内容，为所有来自它那个体生命连贯性的坚定性寻找每一种普遍法则；这样，也许能从所有这些法则的通力合作或相互协调中得出各种最后的规范化来。绝对命令的抽象程度至少在原则上比伦理道德所有先验的单个确定高出一筹。可就偏偏是这种绝对命令，当它希望变得具体，而且也必须详细说明特殊准则之时，看来会使不让任何行动因素漏网的包抄变为可以思议的事情。这一点可能与理论科学完全相似——这里所说的理论科学会获得某一对象的实际行为，即获得所有这些法则各种效果的合计或合量，此外这种科学还适用于该行为的各种单项规定。有人曾经指出，采用此种方式哪怕是对一种乃至最简单的现实对象进行全面、完整的规定也是根本不可能的；因为每一种这样的对象都包含着对性质和关系的这种难以估量性，以致在我们能够提出的一系列概念，也就是一系列法则中，没有一个概念能够详尽阐明这一规定；我们不得不满足于事物那片面的、个别的、删去大量内容的规定。首先，这一点肯定也是针对着某种企图的。这种企图就是：在所有要求的复杂性中，由适用于各种单个生命因素的普遍法则组成一种对于生命瞬间提出的道德要求。然而更为重要的是，那种认识批判的观念尚未过头。某种现实性各种规定的份额实际上足以挫败从概念与法律上确定现实性全部整体的企图；从原则上讲，至少同样的概念和法则也许能适应这样一些整体因素吧。说明更确切些，在现实的方式与我们概念的方式之间存在着一种矛盾，由于这种矛盾，这些概念可以说是绝不可能赶上那种现实。某一现实事物的各种规定之间具有一种连续性，一种相互转化的、流利的逐渐性，这种逐渐性把对于我们严格限定的概念及其向自然法则的扩充

的各种规定都变得模糊不清。一种尽管是人为的，却成为两者之间桥梁的处理方法，不仅仅是一定范围的删除，还是某种方式和形式的改变。如果我们要用概念来掌握真实的东西，那就必须（根据一种在这里尚未探讨过的权力）使在各种事物之中和之间的滑动和不断的相互关联凝结成一刀两断的多数，使连续的东西变得断断续续，在各处拦住同最近直至最远处有着各种关系的永无尽头的长流。很明显，在涉及到对栩栩如生的事物的概念化和法则认识时，这种移调能将自己的因素驱散到天涯海角。因为这种栩栩如生的东西被表现为某种坚持同它一道进行变化的主体，所以这些变化就会获得一种尽善尽美的连续性。在这种意义上的统一本质的各种规定会显示出其关系的众多和接近，而这些规定在纯粹的机械论中看来是不会出现的。因此，对个别限定的超越和固定与现实有机存在和事件的形式很不相称。如今自然科学可以对这种不相称性负责，也许还是通过这样的途径，即：它的意图和先验性趋于为了现实性仅仅需要某种象征关系的、概念与法则的自满自足的王国。然而伦理学距离处于直接性中的生命要近得多，所以，如今也通过这一理论类推法的媒介表明，假设某一单个内容“普遍法则”的基本形式对于生命的基本形式——在这里，生命应当将自己的现实紧贴着普遍法则——是何等陌生；一大堆这样的法则又多么难以满足生命的动荡和多样性——这并非出于数量上的不充足，而是由于两者原则性形式的差异。

因此，在把“应该”看成是精神生命范畴本身的整体形式时出现的要求面前，古老风格的客观性便再也无法以这种方式维持下去。不过这种形式同样需要客观性，所以它不仅拒绝所有专横和不可靠，还拒绝实用主观主义通俗而又教条的主要意义，即作为最终目的的幸福论自身利益。因为如此决定的伦理学生命根本不会回复

到主体本身。若是历来就断言，这样一种生命的目的并非自身的幸福，那么这种生命就一定是正常的，因为幸福在这里往往被视为行动的目的，带根本性的伦理学动荡根本不由目的，而是由从自身根部生长起来的生命决定的（尽管这种动荡能够说明的内容往往会在目的形式中显示出来）。尽管因为这种幸福是行动往主体内部的反射，因而也是正常的，但伦理学行动从未按照这类生命的这种迂回曲折的路线，而是按照向前奋进的路线进行着，所以排除幸福论的动机只不过是这种更为原则得多的规定的一小部分。为了这种规定，甚至会引起误解，以为是那个长出个体生命的，在该生命现实性的基础上既在想像中、却又由生命自身所提出的要求，即自认为是宣布自己单个内容本身“普遍”合法的对立面的要求——而把这种要求称为“自身个性的完善”也会引起误解。因为即便这一要求是一种客观价值，那也不能说只有它才是一种单个的“应该”内容——因为该内容是一种个别的、先验说明的内容，所以除它以外，还有别的内容处于相同的法律阶段上——而是在其中还包含有那种先前指责过的、天真幼稚的相同性。因此，由个体生命出发的理想形态要是也能同它的内容一道回到生命当中，那该多好啊。更确切地说，这种形态在不否认其根源，而是正好由该根源推动的情况下，可以涌入社会的、无私的、精神的和艺术的形象之中，并把这些形象视为它们当时的最终目的；生命正在无数次地完成自己天赋的、仅仅由它个体的根部所滋养的、生命自己的理想，其办法就是疏远自己，放弃自己。若是有人想把这一点完全称为自身个性的完成，那么这种理想就只能用一种头衔来称呼，却不想能成为伦理学中起决定性作用的最终目的，因为在这里打听到的认可根本不能来自终止期，而只能来自开始期，来自同生命一道前进的生命自己的理想。

伦理道德的这种活力化和个体化对于所有利己主义和主观主义是如此陌生（当然，这种利己主义和主观主义与所有我偏偏否认其权力的思维融合及其幼稚的教条主义是直接背道而驰的），因此不仅不会降低道德要求，反而会限制“可使罪行减轻的情况”的领域。我们的不少行动孤立地看，都是可以饶恕的罪孽，它们之所以赢得自己的全部影响，也只是在我们明白我们整个的存在都要求这样办，明白这些行动也许为了千秋万代将决定我们的存在之时——这是一种标准，不过是一种仅仅适用于这种个体生命，而且在往任何别的、不与自己的生命绝对一致的生命推广时可能是毫无意义的标准。再说，如今我们不仅要对自己是否遵从某个现存法则负责，还要对这一法则适用于我们负责；因为只有在我们都是这些确定的行动之时，该法则才对我们有效。而与此同时，那些行动的存在又通过每一个出现的行动在修正自己，因而也是在修正每时每刻不断从自己身边流走的“应该”理想。尼采的想法是：你能够希望你的这个行动重复无数次吗？我不采用这种其实是空虚的尼采式想法，而是说：你能够希望你的这个行动决定你整个一生吗？因为这种事情办得到，所以一当人们不再把生命撕裂成断断续续的“行为”时，我所说的情况就绝不会有问题。对“应该”的阐释同对理论价值的阐释情况相似。对于我们来说，某种事物被视作真理一事取决于在这一瞬间为我们所承认的原则、方法和经验内容的复合体，正是这些原则、方法和经验内容同新的认识的关联确认这一真理的合法性。可是，如果出现上述情况，那么附加因素就会以任何一种很少作为单纯数量存在的方式改变那种存在；更确切地说，除了通过那些标准已经接受那一存在的规定外，也许还会轻而易举地包括某些规定，而且就是这些规定因为是作为整体来接受的，所以今后也会被视作真理，并将继续发展或修改真理的整体。因此，下一个正在

寻找证明的定理发现了一个改动过的标准场地。从原则上说来就是：每一个被承认的真理都在改变着条件，就是根据这些条件，真理本身才被承认为真理。如今，这种情况也同样适用于对我们生命的“应该”进行阐释。在我们的生命之流中，某种事物在按照生命之流迄今为止的进程、尺度和内容塑造自身形象时，表现为道德的要求，所以该进程今后就再也不是同一进程，而是给这一伦理生命的下一个因素提供有别于如下条件的别的形成条件与适用条件。就在与形成条件和适用条件有别的那些条件之中，正在修改的因素得以产生并获得了适用性。当然很明显，这样做给道德上的决定带来重重困难。面对着这些困难，控制一种普遍适用的、一劳永逸地使之严格标准化的法则，就能轻而易举地作出这一决定，这就正如在家长或暴政下辨明生命的方向同在自由民获得自治的情况下辨明生命的方向相比较一样。生命流动的形象以“应该”的面貌出现，要求的绝对事物从这个意义上来讲变成为一种历史性事物——不过这种历史性事物就是一种绝对事物——这样，正在标准化的严格就降到了最底层。迄今为止，伦理学就在这一层寻找人的责任，也就是说他是否真正按照现有的“应该”准则行动。可是如今只是这一点还不够，因为仅此“应该”概念就已成了我们自己（在观念性这一范畴内）的生命，而且同在现实性这一范畴内的情况一样，在每一个现实的“应该”概念中共同造就和制约了迄今为止所存在过的生命的每一个因素。在康德的义务伦理学中，人只对自己的行动负责。人善于履行义务，他发现这种义务是一种固定不变的准则，不管他遵循这种准则与否，它的内容总要取消他的决定。这样一来，人们在把这一确定的准则确立为自身义务时所承担的、不知还要困难多少的责任，对他来说也就减轻了。人们只需按照绝对命令的逻辑办事即可，这种逻辑使他免去了遭到各种危险和承担各种责任

的、合乎道德的事物的创造性事物。康德评价行为时只看它所包含的、仅仅集中在自己身上的内容的价值（甚至就连他对于思想品质特有的估价也是在孤立的集中为各自的行为时进行的）。这样，生命的整体也就变成了断断续续的个别部分的总和。但是，因为这一整体不符合它那被感觉到的现实，因为它那连续不断的统一想要发表高见，所以这种行为也就不可避免地退回到“纯粹自我”上面，退回到一种内容确切或超越变化与多样性的职能上面。这种纯粹的自我就是以各种个别事物单纯连续的形式出现的生命形象的补充，是每人一个具有教育作用的行为自行负责的整体。我的观点与此相反，我并不把生命分解成作为某种空虚过程的自我和单个的、充满内容的行为，而是把在千变万化的内容中表现出来的，或者说得更准确些，是存在于内容的体验和实施中的东西，直接视为生命统一的形式。因此，整个生命要对每一个行动负责，而每一个行动也要对整个生命负责。各种内容作为所体验过的内容是连续不断的，因为每一种内容都只是当时生命所达到的高度。除了“工作先于存在”之外，“存在先于工作”的命题也同样适用。每一种行为都反作用于——再也无法阐明的——由此产生我们行动的原因。因此，**对于我们整个历史所负有的责任，就已经寓于每一个别行动的理应如此中了**。

因此，生命连续性的形象如今在两种这里被认为是平起平坐的形式中统一起来。若是如我所说，生命具有作为整体而成为它的各个瞬间的外形，如果它的统一体的无法比拟的本性恰恰在于，这些瞬间在内容方面的针锋相对并不妨碍从整体上来表现人的生命，因而每一个行为举止都是“这种生命”——那么在现实的“应该”中整个往日假定的包含就只不过是对于这一点的另外一种表达方式而已。反之，只有另外一种按照另外的尺度形成的表达方式才是这种

包含。要说明这一点，那就必须假定我们在每一个单独的、作为一种可以表达的法则与我们针锋相对的理应如此者身上感到：因为我们作为能干之人应当按照某种（尽管不能同样表达的）方式行动，所以我们在这种情况下理当如此行动。甚至在“应该”这一概念之中，也是整体决定部分，整体寓于部分之中。很可能无法从概念上把这一个体普遍法则确定下来，而只有那些个别的、在法则与个别的现实和情况发生碰撞之时出现的规定才能获得这一法则。可是正因为如此，所以个体伦理学总体行为的这一法则才同它在现实领域中的对立面一样，具有同样的效力和作用。在这里，所谓的对立面就是某一个性那种无法描述的风格和节奏，是该个性的基本姿态，即每一种由于现实因素所引起的态度变成某个独特的、附属于个性的事物的姿态。尽管我们绝不可能完完全全地，而往往只能根据某种实体的单个行为把这一法则理解为它的造型力，但我们知道，个体的存在最深刻的明确性也就这样活生生地表现了出来。如今，个别人物的“应该”整体相应地、毫无保留地决定各自的“应该”概念一事，只不过是生命每时每刻都是其整体这一伦理学的构成而已。按照这种方式考虑伦理学情况和进化的多种多样性，同样也考虑道德要求的统一、持久和结果。而这种统一、持久和结果又认为，普遍法则的伦理学只有在道德价值领域某些内容机械的、在时间上坚持到底的持久性中（甚至普遍法则的纯粹形式在这种意义上来讲也是一种内容，而且也必须转化为这样一种内容）才能实现。

因此，在“个体法则”（不管人们用何种时髦话来称呼在这里所说的东西，反正都一样）使“应该”的方向完全颠倒过来，使“应该”不是由生命内容，而是反过来由生命过程引起的基础上，个体法则使标准要求仿佛遵循两种尺度不断拓宽，超越了康德以及整个道德哲学分配给它的范围。所有这些变化，所有这些按照其意

义来说都是无与伦比的事物，所有这些在生命连续性中没有规定界限任意滑动的东西，它们都避开了对现有法则的任何一种从属关系，都摆脱了在概念上向普遍法则的理想化——所有这一切如今都发现在自己头上有一个“应该”，因为这一“应该”本身就是一种生命，更何况它还保持着生命连续不断的形式。正因为该要求在生命面前并非一成不变的一劳永逸，所以所有我们曾经做过和应当做过的一切，都是我们伦理学理想生命达到每个理应如此者的波峰的条件。正如一个生气勃勃的人的每一次脉搏都受到他往日的脉搏制约一样，在这一过程中也不会失去任何东西的。当然，这一过程不仅仅把行动，而且也把每时每刻的“应该”变成那些所有我们曾经成为、曾经做过和应当做过的事情的继承人和责任承担者。就仿佛在康德伦理学中这些方面经常谈及其结合的那些要素已经闲置下来似的，因此这里首先完成的是区分：并非既理想、又标准的事物，而只有现实的事物才可能是个别的；并非个别的事物，而只有普遍的事物才是合法的——这就是各种结合。取消这些结合的工作在这条漫长的道路上业已进行。这样，大概个性与法制之间的结合就可以进行了吧。

译 后 记

格奥尔格·西美尔（Georg Simmel，1858—1918），是德国生命哲学家、文化哲学家、历史哲学家、社会学家，曾在柏林大学(1885—1914)和斯特拉斯堡大学讲授哲学。他把认识确定为“自由飘荡的过程”，把康德的先验论学说运用到史学上，分析具有历史意义的时代的现象。他的“生命概念”同样包括活动—流动之物（正在生成的形式）和静止—结晶之物，即从生命中被凸现和显露出来之物（成型的生成）。西美尔认为：“生命就是‘额外生命’和‘超越生命’”。他指出：生命的“超验”同时也是其“内在的”必要性。他对“主观文化”与“客观文化”进行了区分。此外，西美尔还是德国形式社会学的奠基人。他的主要著作有：《历史哲学问题》(1892，1923)、《货币哲学》(1900，1958)、《社会学》(1908，1958)、《哲学的主要问题》(1910，1950)、《论歌德》(1913，1923)、《现代文化的冲突》(1918，1926 ）等。这次奉献给读者的《生命直观》则是西美尔于1918年出版的压卷之作。

《生命直观》一书是上世纪八十年代中期应北京三联书店之约译出的，由于种种原因，未能如期付梓。现在承蒙三联书店再次提起此事，于是遵嘱将当初的草稿再次整理加工后，送交出版社

审定。

对于长期从事德语语言文学教学和文学作品翻译的译者来说，要翻译《生命直观》这样的哲学专著，其困难可想而知。其中最使人头疼的是哲学术语的处理。有一些术语，作者不用德文，干脆使用希腊文和拉丁文来表述。遇到这种情况，只好请教我在北大上学时的恩师、当时已近耄耋之年的杨业治教授帮忙译出。在此，谨对杨老先生表示深深的谢意，敬祝老人家健康长寿。

除希腊文和拉丁文外，原著中一些比较罕见的哲学术语在译成汉语时也让译者煞费苦心。综合起来，大致有以下几种情况。

一种情况是多义词，譬如 metaphysisch 一词在《德汉词典》（上海译文版）中有两层意思，一为“形而上学的”，一为“先验的”。在处理这个词语时，首先根据上下文的逻辑关系，再查找德文《哲学辞典》上对该词所下的定义，最后确定此处应为“先验的”。

第二种情况是查不到汉语中对应译法的术语，譬如 Sollen（“应该”）和 Gesolltsein（理应如此），就颇费周折。在德文中，sollen 一词开头的字母小写，是情态助动词，汉语译作“应该”。但开头字母大写后变成名词的 Sollen，在德文的原文词典、百科辞典（包括《哲学辞典》）中难觅踪影。根据原著的基本内容，最初想把它译成“自律”或者“道德律”，后来又觉不妥，于是直接译成“应该”，以保留该词的原汁原味。至于 Gesolltsein 一词同 Sollen 情况差不多，它是由 sollen 的第二分词 gesollt 加上表示状况的动词 sein 复合而成的名词，最初译成“受到自律”，最后改为“理应如此”。

第三种情况是大量的复合词。这些合成词一般都由两个或两个以上的词素组成，处理这些词的基本原则是：先找出各个词素的基本意思，再根据构词法原理，确定该词释义，最后遵循作品的基本

思路，参照汉语相关术语的表达方式译出，例如：

Insichsein	自我存在
Fürsich—Sein，Fürsichsein	自为存在
Selbst—Sein，Selbstsein	自我存在
Noch—Nicht	尚未存在
Nicht—Mehr，Nichtmehrsein	不复存在
Jetzt—Sosein	现今如此存在

在此次将草稿整理、加工成定稿过程中，得到三联书店的大力支持，在此谨致由衷的谢意。译文中一定还有疏漏谬误之处，恳请各位方家与广大读者指正。

刁承俊

2002 年 8 月 29 日

于重庆歌乐山麓